

# أصول الفقه

تأليف  
الشيخ محمد الخضرى  
مدرس الشريعة الإسلامى بالجامعة المصرية

المكتبة التجارية الكبرى

اهداءات ٢٠٠٢

أ/حسين كامل السيد بكه نصحى  
الاستاذية

# صُولُ الْفِفِّ

تأليف الكرمي محمد  
الشيخ محمد المصطفى بك المقتدر  
رئيس السادة في الدمام العتيقة

حقوق الطبع محفوظة

يطلب من  
المكتبة التجارية الكبرى  
بمصر ص. ب. ٥٢٨





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

### مقدمة تاريخية لأصول الفقه

- ١ -

إن الشريعة الإسلامية التي بلغت إلينا بواسطة خاتم الرسل سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم : أساسها القرآن الكريم ؛ وقد بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بسننه قولاً وفعلًا يعضد كل منهما الآخر ، فصار كل من الكتاب والسنة أصلاً في الدين ثبت به الأحكام الشرعية ، ولما ما يرجع المجتهدون في الاستنباط ، ولما ثبت عند أئمة المسلمين أن الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معللة بأوصاف ترجع إلى مصالح الأمة تفرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس ، فإذا هال الشارع حكماً بعلّة أو استنبطت تلك العلة بالاجتهاد ألحقوا ما لم ينص عليه بما نص عليه من وجدت فيه تلك العلة لأنهم اعتبروها مناهل الحكم ، ثم ثبت عندنا أن المجتهدين من الأمة معصومون من الخطأ إذا اتفقت كلمتهم على حكم مستفاد من كتاب أو سنة أو قياس فثبت لهم أصل رابع هو الإجماع ، فصارت أدلة الأحكام أربعة : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع ، وهي ترجع عند التحقيق إلى أصليين هما : الكتاب والسنة .

- ٢ -

نزل القرآن بلغة العرب وبينته السنة بلغة العرب ، وكان المفتون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على تمام العلم بتلك اللغة يعرفون معاني ألفاظها وما تقتضي به أساليبها وصحبتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفةهم بالأسباب التي من أجلها كانت الشرائع أكتسبتهم معرفة سر التشريع . ذلك إلى ما امتازوا به من صفاء الخاطر وحدة الذهن ، فلم يكونوا محتاجين إلى شيء وراء ذلك في استنباط الأحكام من مصادرهما ، كما لم يكونوا في حاجة إلى تعرف قواعد للاعراب والاشتقاق وما شاكل

ذلك من العلوم المحدثه ، كانوا إذا نزلت بهم حادثة فأرادوا معرفة حكمها فزعوا إلى كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه طلبتهم فزعوا إلى السنة الصحيحة ، فإن لم يجدوا فيها حكماً اجتهدوا وألحقوا الأشياء بالأشياء والأمثال بالأمثال مراعين المصالح التي ثبت عندهم أن الشريعة راعتها . بذلك أجاب معاذ بن جبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن وقال له : بم تقضى ؟ قال : بكتاب الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ، فأقره الرسول على ترتيبه ، وورد في عهد عمر بن الخطاب لأن موسى الأشعري حين ولاء القضاء . قال : القضاء فريضة محكمة ، أوسه متبعة . ثم قال : الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة فأعرف الأشياء والأمثال وقس الأمور عند ذلك واحد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق ، وعلى تلك الطريقة مضى التابعون بإحسان .

انقضى ذلك الزمن وجاءت بعدم أمة اختلطت بأمة أخرى دخيلة في العربية ، فبعد أن كانت اللغة سليقة لم صارت علماً يتعلمونه فوضعوا القواعد ودونوا فيها الكتب حتى يأمن الناس على لغتهم أن تضيع ، أو يؤثر فيها سبيل العجمة فيغير من شكلها ، وإذا لم يكن في إمكانهم أن يصوروا الألسنة من اختيار ما خف عليها بترك الإعراب وتحويل بعض الالفاظ عن شكلها والانتصار على ما سهل على الأسماع منها فلا أقل من أن يحفظوها من مثل ذلك في الكتاب والدراسة ، والذي أهمهم من ذلك هو المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما أساس الدين وعمدة اللغة العربية .

كان للمستنبلين من أئمة الاجتهاد عمل آخر متعم لعمل أهل اللغة ، ذلك أنهم رأوا من اللازم أن يقرروا قواوين تتخذ أساساً لاستنباط الأحكام من مصادرها مستمدين ذلك مما قرره أئمة اللغة الذين شافوا العرب وفهموا عنهم مناحيمهم في التمييز ، وما فهموه من روح الشريعة وقصدها في وضع المكلفين تحت عبء التكليف .

وكان أول من تنبه إلى ذلك ( فيما نعلم ) الإمام محمد بن إدريس الغافى المطلبى  
الذى توفى بمصر سنة ٢٠٤ ، فأملى فى ذلك رسالته التى جعلت كقائمة لما أملاه فى الفقه  
فى كتابه الموسوم بالآم . افتتح ما أملاه بالبيان ماهو ؟ ثم شعبه إلى بيان القرآن وبيان  
السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس . ثم أوضح أن من القرآن ما مراد به  
العام ، وعام يدخله الخصوص ، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص ، وعام الظاهر  
ويراد به الخاص . ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب . ثم تكلم عن الناسخ  
والمنسوخ ، وعن علل الأحاديث ، والاحتجاج بمنزلة الواحد ، والإجماع ، والقياس ،  
والاستحسان ، واختلاف العلماء .

كان هذا أول ما كتب ( فيما نعلم ) فى القوانين يلزمها من أراد الاستنباط وأول  
ما يوضع فى أى علم يكون فى الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة ، اللهم إلا ما  
به الحاجة حين الوضع ، ألا ترى أن أول وضع لعلم النحو كان قاصراً على جمل قليلة  
أملأها على بن أبى طالب على أبى الأسود الدؤلى ثم تناولها الباحثون فنظموا لها  
الأبواب والفصول وفرعوا عليها الفروع ودوتوا فيها الكتب الضخمة . كذلك كانت  
هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع فى أساس أصول الفقه ، ولفتت فطاحل الفقهاء  
إلى موالاة البحث وترتيب الأصول .

رأوا أن القصد من هذا العلم الوصول إلى اقتباس الأحكام من الأدلة . فهناك  
حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم فى أبواب أربعة :

(١) الأحكام : من الوجوب والحظر والتدب والكراهة والإباحة والحسن  
والقبح والأداء والتعزاء والصحة والفساد وغيرها . (٢) الأدلة : وهى الكتاب والسنة  
والإجماع والقياس . (٣) طرق الاستنباط : وهى وجوه دلالة الأدلة . (٤) المستنبط  
وهو المجتهد .

إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعيرون بها عن المبادئ النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفرق أقطارهم ، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين من ناحيته ، واختلاف الغرض الذي يرى إليه كل منهم فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحيتين في التأليف : الأولى : طريقة المتكلمين ، والثانية : طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها لإياها ؛ وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى فمنهم : المعتزلة ، ومنهم الشافعية ، والمالكية أهل السنة . ما أبدته العقول والحجج من القواعد أنبوه ، وما خالف ذلك نفوه ، وقلبا يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضاً .

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على ما نقل من الفروع عن أئمتهم . وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكرواها بالشكل الذي يتفق معه ، فكانهم إنما دنوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها ؛ وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية علمة بالفروع الكثيرة ، لأنها في الحقيقة لتلك القواعد .

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة ، إلا أن أكبر ما اهل من تلك المؤلفات ثلاثة كتب ( الأول ) كتاب المعتمد : لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزل الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ ، ( الثاني ) كتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٨٧ . ( الثالث ) كتاب المستنصر : لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ ، والذي رأيته من هذه الكتب الثلاثة هو « المستنصر » ورأيت بعض شذرات منقولة

من كتاب البرهان ينقلها الإسنوى في شرح المنهاج . وعبارة المستصفي راقية من حيث أسلوبها العربي ولم يكن الغزالي ممن يشح على القرطاس ، فتراه كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد ، ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التخليص والاختصار لأن مهمهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السامع طال الكلام أو قصر .

جاء بعد هذه الحلبة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلنخسما كل منهما في كتاب واحد ( أولهما ) نضر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦ في كتابه المحصول ( وثانيهما ) أبو الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي الشافعي المتوفى سنة ٩٣١ في كتابه : الإحكام ، وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يقصر معناه ، بل قد يكفى به من يطلعه ، إلا أن ( المحصول ) أو عبارة . والمحصل موجود بأسره في دار الكتب المصرية ، و ( الإحكام ) يوجد منه بمظلمه .

توالت الاختصارات على هذين الكتابين . فأما المحصول فقد اختصره عالمان : أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموي <sup>(١)</sup> المتوفى سنة ٦٠٦ اختصره في كتابه ( الحاصل ) بإشارة أبي حفص عمر بن الصديق الشهيد الوزان . والثاني : محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ ، اختصره في كتابه ( التحصيل ) ذكر في أوله أن المهم قد قصرت عن هذه المطالب العاليه ، حتى إن المحصول مع نظافته نظمه و فنه حجمه يستكثره أكثرهم ، فالتمس من بعضهم اختصاره مع زيادات من قبل فأجبت . وقد أخذ القاضي عبد الله بن عمر البضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ كتابه المسمى ( بمنهاج الوصول إلى علم الأصول ) من كتاب الحاصل إلا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون أنفازا وكأنهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا ، ولذلك احتاجت كتبهم إلى الشروح حتى تحمل أنفازا وتبين معناها ، وأحسن شرح المنهاج ما كتبه عبد الرحيم بن حسن الإسنوى الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ ، ومن الغريب ما يقوله الإسنوى في أول شرحه : وإن أكثر المشتغلين بأصول الفقه في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على

---

(١) لسبة إلى مدينة أرمية إحدى مدن أذربيجان ، بينها وبين البحيرة نحو ثلاثة أميال أو أربعة .

المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ . ولا أدري من جاءت هذه  
المنوبة مع استغراق ألفاظه ؟ ولقد كنت إذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب  
عما قاله اليعاقبة إلى ما كتبه الشارح ولا أعني نفس بقراءة المتن . ولما رأيت من  
الشرح من يماثل الإسنى في بيان المطالب التي يعنى بشرحها .

وأما كتاب الإحكام فقد اختصره أبو عمر وعثمان بن عمر والمعروف بابن  
الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ في كتابه المسمى : ( متنى السؤل والأمل في على  
الأصول والجدل ) ثم اختصر هذا الكتاب في كتابه مختصر المتنى ، وعبارته تشبه  
عبارة المنهاج . وأحسن شروحه التي رأيتها شرح عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الأبجي<sup>(١)</sup> المتوفى سنة ٧٥٦ وهو شرح جميل ، إلا أنه يقل عن شرح الإسنى على  
المنهاج .

وكل هذه المختصرات مؤلفة على طريقة المتكلمين من إقامة الأدلة على القواعد  
التي يقررونها . ومؤلفوها لا يقتصرون على النقل عن قبلهم بل لهم آراء وقد يناقون  
من يختصرون كتابه .

أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديماً وحديثاً فكتب فيها  
من المتقدمين أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجهاض المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو زيد  
عبد الله بن عمر القاضى<sup>(٢)</sup> المتوفى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسى<sup>(٣)</sup>  
المتوفى سنة ٤٨٣ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول نثر الإسلام على بن محمد

(١) منسوب إلى دايج ، وهو بلدة من أقصى بلاد فارس من كورة دارا مجرد .

(٢) لبة إلى دبوسية بلدة من أعمال الصند التي قاعدتها ممرقند ، وقد ذكر ياقوت وفاة  
أبي زيد سنة ٤٠٣ .

(٣) لبة إلى سرخس وهي مدينة من نواحي خراسان بين نيسابور ومرو ، بينها وبين  
كل منهما ست مراحل .

البردوى<sup>(١)</sup> المتوفى سنة ٤٨٣ وقد شرحه شرحاً جليلاً : علام الدين عبد العزيز بن أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ . وكتب من المتأخرين عبد الله بن أحمد المعروف بمحافظ الدين النسفى المتوفى سنة ٧٩٠ وكتابه المعروف بالمنار وهو مختصر .

جاءت حلبة من متأخرى الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتاباً تجمع بين الأصلين أصل الحنفية ، وأصل المتكلمين أو الشافعية ( ولما نصب إليهم لأنهم أكثر من كتب فيه ) فكتب مظفر الدين أحمد بن على الساعاتى البغدادى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ كتابه المسمى ( بديع النظام ) الجامع بين كتاب البردوى والإحكام ، وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى الحنفى سنة ٧٤٧ كتابه المسمى ( تنقيح الأصول ) ثم شرحه بشرح سماه ( التوضيح ) وقد لخص فى كتابه أصول البردوى والمحصل للرازى ومختصر ابن الحاجب ، وقد كتب على التوضيح حاشية سعد الدين مسعود ابن عمر التافازانى الشافعى المتوفى ٧٠٢ . وكتب كمال الدين محمد عبد الواحد الشهير بابن المهام الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ كتابه المسمى ( بالتحريير ) وشرحه تلميذه محمد ابن محمد بن أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ ، وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى ( جمع الجوامع ) وقال فى أوله : إنه جمعه من زهاء مائة مصنف .

وهذه الكتب التى عنيبت بأن تجميع كل شئ استعملت الإيجاز فى عبارتها حتى خرجت إلى حد الإنجاز وتكاد لا تكون عرية المبنى ، وأدخلها فى ذلك كتاب التحرير لابن المهام لأنك إذا جردته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله ، فكأنما تحاول فتح العليات ، ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدبجها إدماجاً بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلت ، وأما جمع الجوامع : فهو عبارة عن جمع الأقاويل

---

(١) لسبة إلى بركة : قلعة حصينة على ستة فراسخ من لسف ، ويقال فى النسبة إليها بردوى وبردوى ، ولسف : مدينة كبيرة بين نهر جيحون وسمرقند .

المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً ولا سامعاً ، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد .

بعد هذه الحيلة ، اقتصر الكاتيون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم ، وعلمهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرعونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقتها . وانتهى عندهم التفكير والاختيار ، لأن هذا العلم قد عاد أثرأ من الآثار ، إذ لا فائدة كانت لهم منه لأن الاجتهاد قد أقبل بابه ، فلم تعد ثم حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط ، ومن أدق كتب المتأخرين (مسلم الثبوت) مؤلفه عبد الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ .

ومن القريب أنه — على كثرة ما كتب في أصول الفقه — لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وهي التي تكون أساساً للدليل القياس لأن هذا الدليل روحه الملل المتغيرة شرهاً ، وهذه الملل منها ما نص الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه . مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للجهتدين ، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والمجادل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء ، مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه أصق .

وأحسن من رأيته كتب في ذلك أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه (الموافقات) وهو كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره .

في سنة ١٩٠٥ كلفت أن أملي دروساً في أصول الفقه على طلبة كلية غردون الذين يربون ليكونوا قضاء بمحاكم السودان الشرعية . فبذلت الجهد في أن أجمل ما أمليه



عليهم سهل العبارة ، واضح المعنى ، ورأيت أن لا فائدة من إكثار الموضوعات مع استغراق الألفاظ . فكنت أختار لهم المسائل معتمداً في ذلك على أصول البرزوى ، وشروح ابن الحاجب وتفتيح الأصول ، وشرح الإسنى على المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله فأجبت أن أعرض عليه ما كتبه ليكون عندي شيء من الاطمئنان ، فرصته عليه ، فقرأ كثيراً منه ، وناقش الطلاب في بعض مسائله ، وأثنى على ما كتبه خيراً ، لكنه أشار على أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي ، وأمزج ما أملئ بشيء منه ليكون في ذلك لفتاً للطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الإسلامى ، فاستحضرت هذا الكتاب ، وأجذت أطلاله مرات حتى ثبتت في نفسى طريقة الرجل ، وجملت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذ من كتب الأصول ، حتى جاء بمحمد الله ما أملت وفق مرأى ، وعلى قدر حاجة الطلاب في تلك البلاد النائية .

فلما جئت مصر عهد إلى أن ألقى بمدرسة القضاء الشرعى دروساً في هذا الفن على طلاب القسم الثانى ، الذين يربون ليكونوا قضاء بمحاكم مصر الشرعية . ولما شرعت معهم في ذلك رأيت ما كتبه قبلاً فأصرا عن حاجتهم . لأنهم كانوا على جانب عظيم من الاستعداد ، وقد درسوا في هذا الفن بالأزهر كتباً مختصرة ومعلولة ، فرأيت من الواجب زيادة العناية بما يلقي عليهم ، وحينذاك اشتدت رغبتى في الإطلاع والتوسع وكنت أجد من الطلاب ما يسير في إلى الإمام ، ويسعثنى إلى الإزياد من العناية في تحقيق المسائل المختلف فيها ، فصررت أكتب لهم بعد الدرس جملة من زبدة ما قرأنا . ولم أزل معهم حتى انتهت سنوهم الأربع ، وآمننا دراسة هذا العلم . وهنا خطر ببالى أن أجمع ما أملت عليه ليكون كتاباً نخرجه للناس حتى يستفيد منه من أحب ، إن كان الكتاب لذلك أملاً ، وحتى على هذه الفكرة جمع من طلاب هذه المدرسة فرأيت من الواجب على الإسراع بذلك وما أنذا أقدمه للشغليين بهذا الفن ولهم فيه الحكم الذى لا ينقض .

والطريقة التي جريت عليها هي أتى أذكر القاعدة أولا ، حسبما يقع في نفسى أنه الصحيح ثم اتبعه ذلك ببيان شاف لها ، ثم أبرهن على صحتها ، ثم أذكر قول المخالفين لأن رأيت لخلافهم وجها . ولا أضن على القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة .

وقد جرت عادة المؤلفين في العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا بين يدي مؤلفهم مقدمة فيها : حد العلم وموضوعه والغاية منه ، وإن أسير في ذلك على أثرهم .

التعريف :

( أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة ) .

والقاعدة : هي قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها بقولنا : مقتضى الأمر الوجوب ، قاعدة كلية تنطبق على قول الشارع ( أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) ( واعدوا الله ) وغيرها من الجزئيات ، وهذه القواعد تكون في كل علم فإن كان يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهي التي وضع يازاتها ( أصول الفقه ) فيخرج عنها القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها ، وهي المسألة بعلم الخلاف . وكذلك القواعد التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه سواء أكان حكا شرعيا أم لا ؟ وهي المسألة بعلم الجدل .

وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط أن تجعل كبرى في الدليل قضية صغرى سهلة الحصول كقولنا : أقيموا : صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب ( وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضى الوجوب ) وعن تبيينك المقدمتين ينتج أن « أقيموا » يقتضى وجوب ما تعدى إليه وهو الصلاة ، فينتج الحكم المطلوب وهو : أن الصلاة واجبة . .

### موضوع أصول الفقه :

( موضوعه الدليل السمي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام  
لأفعال المكلفين ، والموضوع بالفعل في قضايا أنواع الدليل وأعراضه وأنواع  
تلك الأعراض ) .

موضوع العلم في اصطلاح المؤلفين : ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ،  
والمراد بالفارض الذاتي ما يمرض لشيء لذاته كالتفكير للإنسان ، أو لجزئته مساويا  
لا أعم ، لأن الأعراض التي تلحقه بواسطة جزء أعم ، تشملها هو وغيره ، فالإنسان  
ليس موضوعا للعلم الذي يبحث فيه عما يمرض للإنسان بواسطة كونه حيوانا ،  
ولنما يكون موضوعه الحيوان أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للإنسان عرض له  
بواسطة خارج عن ذاته مساو له ، أى لا يوجد في غيره وهو التجب .

وأما العارض للخارج الأهم كالحرارة للحيوان ، عرضت له بواسطة خارج أعم  
وهو الحركة ، والعارض للخارج الأخص كالغنى للإنسان عرض له بواسطة خارج  
عنه أخص منه وهو التجارة ، والعارض للخارج المبين كالحرارة للذئب بالنار ، فتسمى  
أعراضا غريبة لا تدخل لها في موضوع العلم .

والأمر الذي يبحث في هذا العلم عن عوارضه التي وصفناها هو الدليل السمي  
لأنه حيث هو . بل من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال  
المكلفين والمراد بالأحوال ما يرجع إلى إثبات تلك الأحكام قطعاً أو ظناً وإثبات  
الأحكام مرض ذاتي للدليل ؛ لأن مرضه له بلا واسطة وإن كان العلم بثبوته قد  
يحتاج إلى الوسطة .

وقد يقال إن الإثبات نفسه لم يكن محمولا في قضية من قضايا هذا العلم وإنما المحمول  
ما به الإثبات ؛ والجواب أنا نمتنع ذلك لأنتمنه . مسألة الإجماع حجة ، وخير الواحد  
حجة ، والقياس حجة ، فهذه المسائل تذكر في هذا العلم ويبرهن عليها ، هل أنا لو سلنا  
أن هذه المسائل ليس من أصول الفقه . كما ارتضى ذلك بن الهمام ؛ فإنه لا يضر إذ  
لا يلزم في العلوم أن يكون العرض الذاتي للدليل محمولا بالفعل في مسألة كالمناطق فإنه  
لا يوجد من مسائله ما محموله نفس الإيهال إلى تصور أو تصديق .

ولما كان الحكم الشرعي مما يبحث عنه في هذا العلم من حيث يثبت بالأدلة والمكلف يبحث عنه كذلك من حيث تثبت لأفعاله الأحكام ، صار موضوع هذا العلم الدليل السمي ، والحكم الشرعي ، والمكلف ؛ ولا مانع من أن يعتمد موضوع العلم الواحد متى كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك المتعدد كما لا مانع أن يكون الشيء الواحد موضوعاً لعدة علوم ، إذا تتربت غايات على جمل من أحواله ، والاختلاف يكون بالحقيقة ، وإن كان واحداً بالذات ، ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعاً للغاية ؛ إذ هي التي توجد في الذهن أولاً وعليها يترتب بيان الموضوع .

أما الموضوع بالفعل في قضايها هذا العلم فهو أنواع : الدليل السمي ؛ نحو : خبر الواحد يفيد الظن ؛ وأعراض الدليل ، نحو : صيغة الأمر تقتضي الوجوب إذا لم يصرفها عنه صارف ؛ وأنواع تلك الأعراض ، نحو : العام المخصوص حجة ظنية .

#### استداده :

من قواعد هذا العلم ما يوصل إلى شكل الاستنباط من الكتاب والسنة ؛ ومعنى ذلك التحسن من فهم موجهها كما يقال : العام حجة قطعية ؛ بمعنى أنه يفيد شمول الحكم لجميع أفرادها قطعاً ، إلا إذا قام دليل التخصيص ، واستمداد هذه القواعد من اللغة العربية ، لأن الكتاب أنزل فيكون فهم موجهه منزلاً عن قواعد تلك اللغة ، ويفهم ذلك علماءها من تتبع العبارات والأساليب ، وما كان المتكلمين يدونونه منها حتى إذا تم لهم الاستقرار وضوا القاعدة ، فآخذوا الأصول منهم ويرهن على محبتها ويمدها من أصول الفقه ، ويكثر في هذه القواعد الاختلاف تبعاً لاختلاف علماء العربية ، ولما كان رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل إلى توسيع دائرة الخلاف في أي موضوع طرّفوه ، أكثروا من تشعب المذاهب ، وأولعوا بنقل الخلاف في كثير من المسائل ، حتى إذا رأيتهم في الكلام على المعنى الذي وضعت له صيغة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل ، وفي الكلام على مفهوم المخالفة : أن يكون دليلاً من العبارة أم لا ؟ نقلوا قريباً من ذلك من الأقوال ، ثم يحتاج كل منهم على رأيه بما لا يوصل إلى قطع ، وربما لا يوصل إلى غش ، ولذلك رأيتهم صرحوا أن مثل هذه القواعد المستعمارة من اللغة يكنى فيها الظن .

ومن القواعد ما يرجع إلى نوع الموضوع من جهة الإثبات كالاتجاه بالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وأنها أصل يرجع إليه المستنبطون واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه ، فإن علماء التوحيد يثبتون أن ما بين الدفتين : كلام الله سبحانه وتعالى ، بما قام عندهم من البراهين ، وأن الله أنزله بياناً للناس وقطعاً لحجتهم ، فينتج من ذلك أن جملة مفروضة الاتباع على المكلفين ، ثم تنفرق السنة عن الكتاب ، ثم عنها يكون الإجماع والقياس . فيأخذ الأصول هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان ، ولما كانت هذه هي الأصول الكلية صرخ الأصوليون بأنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الظنية ، بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتى توضيحه .

وعما تقدم قال بعض الأصوليين : إن علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرى وليس في ذلك غض منه لأن الأصوليين جمعوا من العلوم المختلفة ما يرجع إلى غرضهم ويختص ببحثهم ، فألقوه وصيروا علماً موضوعه الدليل السمي .

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع إلى سر التشريع ، ومن حيث وضع المكلف تحت أعباء التكليف ، وأن الغاية من ذلك المحافظة على النفس ، والنسل ، والعرض ، والمال ، والدين ، وهذه هي الأصول الأولى ، ثم لا يرجع إلى أنواع المصالح التي راعاها الشارع في التشريع واعتبرها موصلاً إلى تلك المحافظة وهذه استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات المختلفة ، فيشكون من هذا الاستقراء قواعد يقينية لا شك فيها .

وهذا النوع هو الذي قال فيه الإمام الشاطبي : يلزم أن تكون قواعده قطعية وأن قطعيته لا تستفاد من آحاد الأدلة . وإنما تستفاد من استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد ، حتى أعادت فيه القطع فإن للاجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن أجله أعاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه : فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة بمجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، مثال قاعدة ( لا حرج في الدين ) لم تثبت قطعاً بمجرد قوله تعالى : ( ما جعل عليكم في الدين من حرج ) وإن كان قلعي الورد لأن ذلك قد يحتمل المناقشة في دلالة على المعنى المطلوب ، ولكنهم تنهوا أوامر الشارع في جميع الأبواب فوجدوه يباعد الإنسان من الحرج ، سواء في ذلك الصلاة ، والصوم

والصوم ، والزكاة ، والحج ، وجميع المعاملات . فثبت لهم قطعاً أن هذه القاعدة صحيحة .  
وأنها تعتبر أساساً من أسس التشريع الإسلامى فى كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه .  
وبنى الشاطبى ، على ما قال ، أن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائماً  
لتصرفات الشارع وأخذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان  
ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأنه لا يلزم أن يدل على القطع  
بأفرادها دون انضمام غيرها إليها .

ونشير هنا إلى مسألة أخرى قررها الشاطبى ، وهى أن كل قضية ذكرت فى هذا  
الفن لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عرفاً على ذلك فرضها  
فيه عارية . وذلك لأن هذا الفن لم يصف إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، وحقاً  
للإجتهاد فيه ، فإذا لم يقد ذلك فليس بأصل له ، وعلى هذا يخرج من هذا الفن كثير  
من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه كسألة ابتداء الوضع ، ومسألة  
الإباحة أمتى تكليف أم لا ؟ ومسألة أمر المدموم ومسألة أكان النبي صلى الله عليه وسلم  
متعبداً بشرع قبل بعثته ؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل ، كما لا ينبغي أن يعد منه كثير  
من المسائل التى قررت فى علوم أخرى ، كعمان الحروف وتقسيم الاسم ، والفعل ،  
والحرف ، والكلام على الحقيقة ، والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك .  
وكل مسألة فى أصول الفقه يبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها  
خلاف فى فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ،  
كالخلاف مع المنزلة فى الواجب المخير ، والمحرم المخير ، فإن كل فرقة فى نفس العمل  
وإنما اختلفوا فى الاعتقاد ، ومثل كثير من المسائل التى موافقة للأخرى شغل الناس  
بها عما يجب أن يشتغلوا به .

### الغاية من أصول الفقه :

( غاية الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة ) .

إن غاية هذا العلم قد وضحت ما قدمناه فى التعريف والموضوع ، ولكننا هنينا  
بذكرها هنا لننبه القارىء إلى جواب سؤال ربما يرد وهو :

إذا كانت الأحكام الشرعية قد دوت ، وفرغ منها المجتهدون ، واقتصر الناس على الأخذ بأرائهم ، وأقبل باب الاجتهاد ، فما لنا نضع ثمين الوقت في الاشتغال بما فرغ منه الناس ؟ والجواب عن ذلك أن علماء المسلمين في القرون المتأخرة ، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج من ليس من أهله ، ومن لم يعد له عده ، تخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية ، فاختروا أهون التزوين ، وهو سد هذا الباب في وجوه الادعاء والأفراد ، لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى به الاجتهاد ، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الحمم من القصور عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله ، حتى يكون على بينة بما يقدم عليه ولهذا نرى هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلوم أصول الفقه ، ولا بتحصيل الأدلة السميعة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بل دوتوا فيها الكتب ، وأفروا الأسفار حتى إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد ويستوفى الشروط والمعدات اجتهد في فتح الباب المقفل ، وإنى لا أرى وجهاً لتخطئة أولئك العلماء لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد يبدون بنفسه رأياً يدهو إلى العمل به مدعاة إلى زيادة التفرق ، والتفرق علامة من علامات الخذلان .

هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ولم ينحلوا إلى درجة العامة ، وهؤلاء يكتفون بتلقي الأحكام عن الأئمة ، لكن ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسلمة ، بل يحبون أن يعرفوا من أين أخذ الأئمة هذه الأحكام ، وكيف وصلوا إلى استنباطها ، وهؤلاء يلزمهم أن يكونوا على علم من أصول الفقه حتى يمكنهم أن يعلموا ما أخذ المجتهدين ومداركهم ، فإذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها أئمتهم ، أمكنهم أن يجيبوا عنها تخريجاً على تلك القواعد ، وإذا روى عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم أن يختاروا الرأي الذي على قواعد الإمام .

من هذا يتبين أن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد ، وكل مفت ، وكل طالب يهيم أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفيهم أن تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل أو برهان .

إلى هنا ظهرت أمانتنا الصورة الإيجابية لهذا العلم ، والآن نبدأ في القول في القسم الأول منه على التفصيل ، وقد رتبنا ذلك في أربعة كتب :

الكتاب الأول — في الأحكام .

الكتاب الثاني — في طريق الاستنباط .

الكتاب الثالث — في الأدلة .

الكتاب الرابع — في الاجتهاد ، وستتبع ذلك بالكلام في القسم الثاني المتعلق

بسر التشريع .

## الكتاب الأول

### في الأحكام

الحكم ، تعريفه — إلى تكليفي ووضعي ، إلحائي ، المحكوم فيه وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف .

### الحكم :

( الحكم عند الأصوليين : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو وضماً . وعند الفقهاء : الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب ) .

اختلف الاصطلاح في تعريف الحكم فله الأصوليون علماً على نفس خطاب الفاعل الذي يطلب به من المكلف فعلاً أو يخيّره به بين أن يفعل وأن لا يفعل أو يحصل به شيئاً من الأشياء سلباً أو شرطاً أو مانعاً ، فتحرر : ( أقيموا الصلاة — إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه — ولا تقربوا الزنا — وذروا البيع — فإذا حطمتم لمصطادوا — أقم الصلاة لعلكم تفلحوا ) ( لا يرث القاتل ) ، كل هذه أمم . أما الفقهاء فإن الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب كالوجوب للصلاة ، والإرشاد لكتابة الدين ، والحرم للزنا والكره للبيع وقت النداء ، والإباحة للاصطياد بعد الإحلال ، وسببية الوجوب لعلكم تفلحوا ، ومأمية القتل من الإرث .

وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر عمل .



تبين من التعريف أن الحكم قسمان : حكم تكليفي ، وحكم وضعي ، وستتكم عليهم وعلى مسائلهما بعد الكلام على الحاكم .

### الحاكم :

( الحاكم هو الله سبحانه ومعرف أحكامه رسله بما يبلغونه الناس عنه ) . قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو خطاب الله وينتج عن ذلك أن خطاب الله مأخوذ في حقيقه الحكم فلا حكم إلا لله ، وهذه قضية اتفق عليها المسلمون قاطبة .

أما القضية الثانية : وهي معرف أحكامه سبحانه ، فهي محل نزاع فقيل لأنهم الرسل خاصة ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قيل بئس نبى . وقيل إن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح .

والرأى الأول إما أنه مبنى على أنه ليس في الأفعال صفات حسن وقبح ذاتية بسببها ، يطلب الله فعلها أو تركها ، وإنما هو يطلب فعل ما يشاء فيكون حسناً ويطلب الكف عما شاء ، فيكون قبيحاً ، فلا سبيل للعقل للعلم بحسن فعل أو قبحه إلا متى علم يطلب الله لفعله على لسان رسله ، أو الكف عنه وإما مبنى على أن الأفعال فيها صفة حسن أو قبح ذاتية ، ولكن لا يلزم من انصافها بذلك أنه يكون حكم الله وفق ما أدركه العقل من ذلك فلا تكليف قبل ورود الشرع ، فالنتيجة واحدة . وهي نفي التكليف قبل ورود الشرع وإن اختلفت الملة .

والرأى الثانى مبنى على انصاف الأفعال بالحسن والقبح انصافاً ذاتياً ، وأن العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع ، وأنه يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما انصفت به الأفعال من ذلك ، فيمكن درك تلك الأحكام قبل أن ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل .

ويلزمنا لإظهار الحق من تلك الآراء أن نتكلم على هذه النقط :

الأولى - الحسن والقبح ما هما ؟ وهل تنصف بهما الأفعال انصافاً ذاتياً ؟

والثانية - هل يمكن العقل أن يستقل بدرك ذلك ؟

الثالثة - هل يلزم أن تكون أحكام الله على وفق ما أدركه العقل في الأفعال من

حسن وقبح .

## النقطة الأولى :

اختلف الناس في معنى حسن الفعل وقبحه ، فمن قائل أن الحسن ما يوافق غرض قائله ، باعتبار أنه جالب له لذة أو دافع عنه ألماً ، والأفعال بهذا الاعتبار تختلف باختلاف الناس ، فرب فعل يجلب لإنسان لذة ، ويجلب لآخر ألماً ، بل قد يختلف باختلاف أزمته الشخص الواحد وأحواله ، فقد يكون الفعل جالباً لشخص لذة في آن ، وجالباً له ألماً في آن آخر ، وبهذا اللاح لا يمكن أن نقول إن الفعل قد اتى بالحسن والقبح أصفاً ذاتياً لأنه لا ثبات لذلك الوصف ولا استقرار فليس بذائق ، والمراد بالوصف الذاتي ما يحكم به العقل بمجرد أن يحظر الموصوفه بباله .

ومن قائل إن الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالباً له لذة أو دافعاً عنه ألماً ، من غير اعتبار للأفعال إلا من جهة كونه واحداً من المجتمع ، والمراد بالمجتمع أكثر من يصل إليهم أثر هذا الفعل ، فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين عمل حسن لأنه يدفع ألماً عن جزء عظيم من أفراد المجتمع ، ويسوق لذة الحصول على ما يسد خلتهم . وإخافة السيل عمل قبيح ، لأنه يسبب لجزء عظيم من أفراد المجتمع ألماً من الخوف على أنفسهم وعلى أموالهم .

الأفعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كل ، إذ أن الفعل متى غلبت فيه في أكثر الأحوال ، وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالصدق وشكر المنعم والوفاء بالمهد ، عد حسناً . ومتى غلب ضرره في أكثر الأحوال ؛ وبالنسبة لمعظم الأفراد ، كالكذب والكفران وقبض اليهود ، عد قبيحاً .

ولا مرأه في أن العقل يمكنه أن يستقرى جزئيات الفعل ، وبحسب ما يغلب عليه من نفع أو ضرر للمجتمع . وبناء على استقرائه يحكم على الفعل الكلى بالحسن أو القبح ؛ بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تحضر به ، لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائماً حكماً صادقاً لأن الأهواء كثيراً ما تزيج بالعقول ، فتجعلها تراعى في حكمها مصلحة الجزء الأقل ، وتتغافل عن مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكماً غير صادق ، ولما لم في هذا المجتمع من المنزلة

بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الأحكام من غير بحث ويتناقلها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية ، وربما كانت في الحقيقة كاذبة ، بناء على هذا البيان نقول :  
 قالت الأشاعرة : إن الأفعال لا تحسن ولا تقيح إلا بأمر الشارع أو نه ، وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح وهو لا يظنوا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال ، بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال ، فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً ، ثم نظروا إليهما بالمعنى الثاني ، فوجدوا أنه كذلك يختلف إذ ما من فعل اتفق الناس على حسنه ، إلا نجد له جزئيات يقيح فيها كالصدق ، فإنه حسن ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر يقيح وقد قالوا : من الصدق ما الكذب خير منه ، كصدق أرباب السعاليات عند الملوك الذين يستحلون مصادرة الناس في أموالهم ، وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها ، ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التي تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتياً له ، وكأنهم أرادوا من الدائق ما هو حقيقة الشيء .

وقال كثير لمن المعتزلة : إن للأفعال صفة حسن أو قبح ، وهو لا يظنوا إلى الدائق بغير نظر الأولين ، فإنهم إنما يريدون به ما يحزم به العقل بمجرد تمقل الفعل .  
 قالوا في إمكان العقل أن يستقرى الجزئيات ويحكم حكماً كلياً على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضررها لمعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل ، حتى يصل به الأمر إلى التقطع بتلك الصفة في بعض الأفعال كحسن العدل ، والوفاء وإنقاذ الغرقى ، ومساعدة البائسين ، ومن هؤلاء من ذلوا وقال : إن الصفة التي تحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث تكون ملازمة له في جميع جزئياته ، وما يرى من حسن الكذب في بعض الأحيان ليس بصحيح ، وإنما هو تعارض بين قبيحين : الكذب ، وإهلاك النفوس أو الأموال ، فيحسن ارتكاب أخف الضررين ، وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع إلى حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين ، فهو حسن إلا أنه يقال إن هذا الحسن عارض .  
 والعارض لا يدفع الصفة الذاتية .

وقال هؤلاء : من الصفات ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن إنفاذ الفرقى والملكي .  
وشكر المنعم ، والصدق ، وقبح الكفران ، وإيلاء البريء ، والكذب ، ومنها ما يدرك  
بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى ليس فيه نفع . ومنها  
ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة  
ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطاب المانع عن الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة . لكن  
العقل لا يستقل بدركه .

وقال بعض المعتزلة . إن الأفعال تصنف بصفة الحسن أو القبح للاعتبارات التى  
تقترب بها ، وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحكم الكلى على الأفعال لا يمكن إذ أنه  
لا يكون إلا بعد الاستقراء التام لجويزات الأفعال وهو غير ممكن ، ثم إنه يوجد  
عند الاستقراء أن الفعل كثيراً ما ينفع ثم يصادف في آتات أخرى أنه يضر وحيث  
لا يمكن للعقل أن يحكم على فعل بحسن أو قبح إلا إذا روعيت اعتباراته وظروفه ،  
أما الحكم بطريقة كلية فلا .

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أعمارهم لا يؤثر في الحقيقة التى نحس بها فإنها  
يستحق علينا أن نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الإلهية عما فيها من صفات حسن  
أو قبح ما دام مبتاعاً بالنفع والضرر أو اللذة والألم للجمتمع . وكيف نقول ذلك  
والشرائع كثيراً ما تطلب الفعل ثم تعمله بما فيه من نفع وتنبه عنه لما فيه من ضرر ،  
فالفعل قبل أمرها ونهيها لم يكن مجرد عن ذلك ، ولا يقول حافل إنه إنما نفع لأن  
الشرعة أمرت به ، وضرر لأن الشرعة نهت عنه ، أو أنه يفيض عليه المنافع عند  
الأمر ويسلبها عنه عند النهي ، كما لا يمكننا أن نقول : إن فعلاً من الأفعال حسن في  
جميع ظروفه واعتباراته بحيث لا يتخلف ذلك في جميع جزئياته ، ولا أن نقول  
إن جميع العقول قادرة أن تحكم على ما في الأفعال من حسن أو قبح .

والخلاصة أن للأفعال حسناً وقبحاً باعتبار جلب اللذة ودفع الألم لمعظم من يصل  
إليهم آثارها . وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء الناقص  
ويحكم به حكماً كلياً ، وأن بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد عليها حكمها . وما  
تقدم يمكن الجواب عن النقطة الثانية وهي تمكن العقل من إدراك ما في الفعل من  
حسن أو قبح .

## النفقة الثانية :

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على إدراك العقل صفته أن يكون كل ما أدرك العقل حسنة من الأفعال مطلوب الفعل لله طلباً حتماً أو غير حتم على حسب درجة حسنة وحاجة المجتمع له في صلاح أمرهم ، وأن يكون ما أدرك العقل قبيحة من الأفعال مطلوب الترك لله حتماً أو غير حتم . على حسب درجة قبيحة وحاجة المجتمع للكف عنه في صلاح أمرهم ، وهذه النقطة تنفرع إلى فرعين :

الأول - أن يكون حكم الله على ذلك قبل التشريع بحيث يكون الناس مثابين ومعاقبين بناء على ما أدركته عقولهم .

الثاني - أن يكون حكم الله عند التشريع منزلاً على ما أدركه الفعل فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن .

والجواب عن الأول ، بناء على رأى من لم ير في الفعل صفة حسن أو قبيح سلب . فلا مثوبة ولا عقوبة قبل بعثة الأنبياء : واختلف الذين أثبتوا للأفعال الحسن والقبح ؛ فقال المنزلة : نعم ، وقال الحنفية : لا .

والنظر الصحيح يؤيد رأى الحنفية سمياً وعقلاً . أما سمياً فلقول الله تعالى ( وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ) نفت الآية بصريح اللفظ أن يكون من الله تعذيب إلى غاية هي أن يعذب رسلا . وقال في آية أخرى بعد أن قص علينا إجماعهم للرسول : ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) بين العلة في إرسال الرسل وهما قطع الحجة للناس على الله بعد الإرسال فتسكون الحجة بدون ذلك الإرسال ثابتة . ويكاد هذا المعنى يقطع به من تضافر الآيات القرآنية عليه . وأما عقلاً فلما بيناه من أن الإدراك ما في الأفعال من حسن أو قبيح ليس في طائفة جميع الأفراد وليس من المعقول أن يعاقب إنسان ، على ترك فعل لم يدرك حسنة . ولم يدعه إليه داع ثبتت العصمة من الخطأ ، فالعقل يقتضى أن لا عقوبة على من يدرك ما في الفعل من حسن أو قبيح ، فأما الذى فطر قبل ورود الشرائع فوصل إلى أن فعلاً من الأفعال حسن يسوق إلى الناس لذة أو يدفع عنهم ألماً ، ثم عدل عنه . وفعل ضده ، فهو

محل نظر من الجهة العقلية ولكننا إذا نظرنا إلى قول من له حق المثوبة والعقوبة، وهو مشرع الشرائع، جزمنا أنه لا عقوبة قبل أن ترسل الرسل وإن كان الرجل يستحق جملة المدح والتناء عند العقلاء .

أما مراعاة ذلك عند التشريع بحيث تكون أحكام الله سبحانه، منزلة على مصالح العباد فهو أمر يكاد يكون متفقاً عليه، وعمل الإفاضة فيه يأتي بعد حيننا نشرع في الكلام على القياس، وليس من شأننا البحث في أن هذه المراعاة واجبة كما يقول المعتزلة، أو فضلا من الله سبحانه على ما يقول غيرهم من أهل السنة، فإن ذلك من اختصاص علم التوحيد، ولا يترتب عليه عمل، ولكننا نقول إن الواقع هو كذلك والله أعلم .

#### تقسيم للحنفية :

بعد أن أثبت الحنفية للأفعال حسناً وقبها لذاتها ولأمر خارج عنها وقرروا أن ربح لا يطلب من المكلفين إلا ما اتصف بحسن، قسموا ما تتعلق به الأوامر إلى أربعة أقسام تقسيماً استقرائياً :

الأول - حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط، كالإيمان فلم يسقط من المكلف بحال ولا يكره .

الثاني - حسن لنفسه، ولكنه يقبل السقوط لعارض كالصلاة . في الأوقات الثلاثة المعلومة، وسقطت عن الحائض والنفساء، فصارت حراماً لأنه عرض لها عارض خارج عن ذاتها، أكسبها قبحاً في نظر الشارع ولكنها لم تسلب حسناتها الذاتي .

الثالث - حسن لغيره وهذا الغير الذي أوردت الفعل حسناً لا اختيار للعبد فيه، بل هو بخلق الله تعالى، كالزكاة والصوم والحج، فإنها إنما حسنت لسد الزكاة خلة الفقير، ولتقهر الصوم النفس الأمارة بالسوء، ولشرف البيت بزيارته وتطعيمه في الحج، وأما الزكاة في ذاتها باعتبارها تنقيص المال، والصوم باعتباره كف العبد عن النعم، والحج باعتباره قطع مسافة وزيارة أمكنة معينة، فليس لها حسن وهذا القسم ملحق بالأول لأن هذه الوسائط الحسنة مضافة إلى الله فسقط اعتبارها في حق العبد حكماً فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة.

الرابع - ما حسن لغيره وليس ملحقا بالقسم الأول ، كالجهاد ، والحد ، فإن حسنها بواسطة دفع أذى المحاربين في الجهاد ، وزجر الجاني على المعاصي ، وهذه الوسائط مراعاة حتى لو انتفت الحراية ، انتفى الجهاد ، ولو انتفت الجنائيات ، إنتفى الحد ، وإنما اختلفت هذه الوسائط لأنها باختبار العبد فلم تصف إليه تعالى .

والنتيجة أن من المعلومات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال . ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الأحوال ، ومنها ما يطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته ، فلا يتوقف على وجود الوسائط التي حسنته ، ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر ، فإن وجد حسن الفعل وصار مطلوباً ، وإن فقد بقي الفعل على قبحه الذاتي ولم يطلب .

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهي إلى أمر حسي وهذا نوعان . النوع الأول : ما يكون قبحه لنفسه ، فلا تقبل حرمة النسخ كالنكح والكفر ، الثاني : ما يكون قبحه لجهة لم يرجع عليها غيرها ، وهذا أيضاً لا تقبل حرمة النسخ ، ويقال : إنه قبيح لعينه شرعاً ، كإزنا ، وضرب الأموال ولذلك لم يجهما أمة في ملة من الملل .

وما نهي عنه من هذا القليل لا يكون سبباً لنعمة للمجرم ، لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئاً ، ولذلك حرموا الوارث القاتل من الإرث والوصية .

ولما كان الحنفية ممن يقول بهذه القاعدة وردت عليهم اعتراضات على فروع في مذهبيهم استحق فيها المجرم نعمة بسبب جرمه .

الأول : ما قالوه إن الزنا ثبت به حرمة المصاهرة كالنكح ، فليس لمن زنى بامرة أن يتزوج أمها ولا بنتها ، وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأجانب بالأمهات ، والأجانب بالآباء ، وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه ، وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تنسب عن الزنا من حيث أنه زنا ، بل من حيث إنه سبب الماء الذي هو سبب الجزئية التي تحصل بالولد المستحق الكرامات ومنها حرمة المحارم ، فقام الفعل مقام الولد من إقامة السبب الظاهر المفضي إلى المسبب الخفي ، فقامه كما في الوطء الحلال ، لأن الوقوف على حقيقة الحمل متعذر ، والولد عين لا مصيبة فيه ، فكان الولد في الحقيقة هو سبب هذه النعمة .

(٢) قالوا إن القاصب يملك المصوب متى هلك أو حصل فيه ما يزيل اسمه، وقال بعضهم إن الملك يثبت من وقت النصب حتى ينفذ فيه بيع القاصب ويسلم الكسب له والملك نعمة وقد ثبتت نتيجة جرم وهو التعدى على ملك الغير انتهى عنه ، وأجابوا عن ذلك بأن النصب عند فوات المصوب يكون سبباً للضمان ، جبراً لما فات المالك والضمان يستدعى تقديم الملك حتى لا يكون المصوب منه في وقت واحد مال الكالعين المصوبة وقيمتها ، فكان النصب سبباً للملك غير مقصود بل بواسطة سببته الضمان الذى يستدعى الملك .

(٣) قالوا إن المحارب متى أخذ مناً شيئاً وأحرزه في دار الحرب ملكه حتى لو ظفراً به لم ترجمه إلى صاحبه ، بل فعده من الغنائم ، والجواب إنما تمنع أن يكون هاتئنى إما بناء على عدم خطابهم بقروع الشريعة ، وإما لأنه حين ملكه كان مباحاً لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت مصمته بإحراز الحرب إياه في دار الحرب ، وإنما كان الإحراز بدار الحرب من بلا للمصمة ، لأن ولايتنا منقطعة عنهم ، فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على الصيد المباح ، فلم من ذلك أن ابتداء الاستيلاء الذى هو محظور لم يكن سبباً لذلك ، وإنما السبب بقاء الاستيلاء إلى حين الإحراز ، وحيفتد يصير كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب ، فصلح سبباً لذلك لأن الأفعال الممتدة ، ومنها الاستيلاء ، تعطى حالة بقائها من الحكم ما تعطى لابتدائها كأنها تحدث ساعة فساعة .

(٤) قالوا : إن المسافر العاصى بسفره ، كالتقاصد المعصية يتمتع بالترخص ، والترخص نعمة منحها الشارع . فقد اكتسب هذا بجرمته نعمة ، والجواب أن النهى فى سعر المعصية لم تكن لذات السفر ، وإنما هو لما جاوره من قصد المعصيان ، وليس المعصيان لازماً للسفر إذ قد لا تتم المعصية وينظر بمد ذلك فى حكم العاصى بنفس السفر كالفار من الر .

- وعلى الجملة فالقاعدة ثابتة أن لا نزاع فيها أن الجريمة لا يكتب بها صاحبها نعمة فلا تكون سبباً لذلك بحال من الأحوال ، وكل ما شذ عن ذلك من فروج



المذاهب يضطر المحامون منه أن يجتهدوا في عدم خروجه عنها ، لأن القاعدة مجمع عليهم ، وسترى لذلك نوع استيفاء في الكلام على الأسباب .

الثاني : من متعلقات النهى أمور شرعية ، وهذه لا يكون النهى وارداً لذاتها لأن الفرض أن الشارع وضع أصلها سبباً ليتم بناؤها عليهم ، فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها وبناء على ذلك تثبت فيها الحرمة لخالفه المطلوب ، ولا يمنعها ذلك من انعقادها سبباً لنعمة إلا إذا كانت النعمة المترتبة عليها هي الحل ، كالنكاح فإنه يتنافى بمقتضى النهى ، فلا يترتب على هذا السبب أثره ، وترى تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد .

### تقسيم آخر لمتعلقات الأحكام :

تنقسم متعلقات الأحكام إلى أقسام :

الأول : حقائقه تعالى خالصاً وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب إلى الله تعالى لمظم خطره وشمول نفعه وهذا القسم يتنوع بالاستقراء إلى ثمانية أنواع :

( ١ ) عبادات محضة كالإيمان والصلاة والصوم والزكاة والحج والعمرة والجهاد ، وفي عد الزكاة من هذا القسم نظر سيأتي توضيحه .

( ب ) عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقة الفطر ، وكونها عبادة ظاهرة ، أما معنى المؤنة فيها فلأنها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويموّه ، ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط في العبادات الخاصة ، فلذلك وجبت في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجبا لها في مالها .

وليس يظهر لي فرق بين صدقة الفطر أو زكاة المال لأن كل منها عبادة وجبت على المستحقين من الأصناف الثمانية ، وإن اختلفت الأسباب ، فزكاة المال بسبب المال النائي ، وزكاة الفطر بسبب ما عند الإنسان من الوفرة ، إلا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدي الزكاة عن نفسه وعن يموه من النفوس متى كان غنياً ، فسكنا

المباذنين حق مالى فكان من اللازم أن يرجع ما ذهب إليه الفاضل رحمه الله من وجوبهما في مال الصيدان والمجانين .

( ج ) مؤنة فيها معنى القرية كالعشر في الاراضى المشربة ، أما كونه مؤنة فلأن المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الأرض بأيدينا وصلاحتها إنما هو بالعشر إذ لو لم يدفع لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها ، ولا لذبح العدو ، وأما كونه عيادة فلأنه متعلق بالبقاء كمتعلق الزكاة أو لأن مصرفها كصرف الزكاة ، ولما كانت الأرض هي الأصل كان جانب المؤنة راجحاً .

ولما فيه من معنى العيادة لا يوضع على الكفار ابتداء لأن الكافرين في القرية ، وإذا اشترى الكافر أرضاً عشرية لا يبقى عليه العشر عند أبي حنيفة ، وخالفه محمد في البقاء قياساً على الخراج إذ الملة فيها متعددة وهي المؤنة والعبادة تابعة ، فلا يثاب الكافر إذا دفع العشر ورأى أبي حنيفة أن الأرض تصير خراجية بعد شرائه إياها ، ورأى أبي يوسف أنه يضمف عليه العشر كما فعل عمر رضي الله عنه مع بني تغلب .

( د ) مؤنة فيها معنى العقوبة وذلك الخراج : أما كونها مؤنة ، فلما قلنا في العشر ، وأما كونها عقوبة ، فلما فيها من الانقطاع عن الجهاد بسبب الزراعة ، فكان في الأصل صفاراً ولذلك لا يوضع على المسلم ابتداء لكن لو اشترى أرضاً خراجية تبق على ماله عليه ترجيحاً الجانب المؤنة .

( تنبيه ) أصل الخراج في الإسلام من وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه لما استولى المسلمون على سواد العراق وصار في حوزتهم أراد بعض الغنائم أن يقسم بينهم باعتباره ملكاً آل إليهم أربعة أخماسه حسب قانون الغنائم ، ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة ، فاختر أن يبقى الأرض بأيدي أهلها على أجرة يأخذها منهم وسمى ذلك خراجاً فكانت وقف تلك الاراضى على المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هم في أيديهم إجارة لأمدة لها ، وتركها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويقودون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنى للعقوبة في الخراج ، وإنما لا يتبدأ به المسلم لأنه ملك لما تحت يده من أول الفتح إذا فرض ذلك

لسبب من الأسباب . ولذلك قالوا إن الأرض إذا انتقلت عن هي في يده حين الفتح إلى مسلم يتي الحراج عليه لأنه حق الأرض .

( هـ ) حق قائم بنفسه ، ومعنى ذلك أنه لم يتعلق بالذم بسبب مقصود وضع له يجب باعتباره أداؤه ، وذلك خمس الغنائم والمعدن والكنز ، فأما الغنائم ، فلأنها بالحيازة صارت حقاً لله إلا أنه جعل أربعة أخماسها للغنائمين واستبقى الخمس لمن سماهم في كتابه . وأما المعدن والكنز فلأنه لا حق فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخماسها للواحد وبقي الخمس ، فأمر بصرفه لمن ذكر في كتابه فهذا الخمس المستبقى حق قائم بنفسه ، ففضل الله به على مستحقه ، فلم يلزم أن يؤدي طاعة لأن الفعل غير مقصود ، وإنما المقصود المال ؛ ولذلك قالوا إنه لا يحرم على بني هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ الناس حيث تؤدي بها قربة ، أما هنا فلا .

( و ) عقوبات كاملة وهي الحدود : حد الزنا ، وحد السرقة ، وحد الشرب .

( ز ) عقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل الإرث من المقتول ، وإنما جعل هذا حقاً لله لأن ما يجب للمبد تعويضاً بالتعدي عليه لا بد أن يكون فيه نفع له وليس في الحرمان نفع للمقتول ، فلم يبق إلا كونه حقاً لله ، وأما كون العقوبة قاصرة فلأنها لم يلحق القاتل بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله .

( ح ) حقوق فيها معنى العبادة والعقوبة كالكفارات ، أما معنى العبادة فلأنها تؤدي بما هو عبادات محضة من عتق ، أو صيام ، أو صدقة ، ويشترط فيها النية . ولا تقبل النيابة ، وأما معنى العقوبة فلأنها لم تجب إلا أجزية على أفعال ولذلك سميت . كفارة لأنها ستارة للذنوب ، وجهة العبادة فالبة في الكفارات ما عدا كفارة الفطر في نهار رمضان فإنهم غلبوا فيها معنى العقوبة لأن وجوبها مقيد بالفطر العمد حتى يكون حراماً ، والحرام هو المثير للعقوبة وإنما لم تكن العقوبة كاملة لأن الصوم لم يصح حقاً تاماً مسلماً لصاحب الحق وقعت الجناية عليه ، ولقصر معنى العقوبة تأدت بالصوم والصدقة ، وشرطت النية .

ولغلبة معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرغ عندهم دعوها بالشبهة كما تدرأ الحدود بها وفرعوا على ذلك فروعا تنظر في كتب الفقه .

والثاني من متعلقات الأحكام : حقوق العباد العرفة كضمان المتلفات ومالك البيع وما شاكل ذلك من الحقوق .

الثالث : ما اجتمع فيه الحقان ، وحق الله غالب وهو حد القذف لأنه من حيث يصلح العالم بمنع الفساد منه ، حق الله لأنه عام لا يختص به إنسان دون إنسان ، ومن حيث أن فيه صيانة للعرض ودفع العار عن المقدوف ، حق العبد لأنه هو الذي ينتفع به على الخصوص ، ولما فيه من حق الله ليس للمقدوف إسقاطه لأنه ليس للعبد إسقاط حق الله بدليل أن الإجماع منعقد على عدم سقوط العدة بإسقاط الزوج لما فيها من حق الله . ولا يجوز للمقدوف أن يقيمه بنفسه لأن حقوق الله لا يتوفىها إلا الإمام .

الرابع : ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد الغالب ، وهو القصاص ، وإنما أخذوا هذا من تجريد الشرع للنفوس لولي الدم .

واعلم أنه قد يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة ، وعن حق العبد بما فيه المصلحة الخاصة ، ويتفرع على اعتبار المطلوبات حقوقاً لله أو حقوقاً للعبد أو مشتركة وأحدهما راجع فروع فقهية كثيرة ، وليس الفقهاء على اتفاق في اعتبار المطلوبات ، وما ذكرنا من مناهل الاعتبار — وهو عموم المصلحة وخصوصها — يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق .

الحكم التكليفي :

( الحكم التكليفي خمسة أنواع : إيجاب ، ونadb ، وتحريم ، وكراهة ، وتغيير وأثرها في الأفعال الوجوب ، والتنب ، والحرمة ، والكراهة ، والإباحة ) .

فطر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة :

الأول : ما يطلب به فعل غير كلف طلباً حتماً وهذا سموه إيجاباً نحو : ( واعبدوا الله ) ( ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ) وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب .

الثاني : ما يطلب به الكف عن الشيء طلباً حتماً وهذا سموه تحريماً ، نحو : ( ولا تغربوا

لها أنف ولا تهرهما ) ، ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ) وأثر التحريم في الفعل المحرمة .

الثالث : ما يطلب به فعل غير كف طلبا غير حتم . وعدم التحيم يستفاد من قرائن تحتم بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو : ( إذا تدايقتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ) صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية ( فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي آوئتم أمانته وليتق الله ربه ) وسما هذا ندبا ، وسما صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبا .

الرابع : ما يطلب به الكف عن الفعل طلبا غير حتم ؛ وعدم التحيم كذلك يستفاد من قرائن تحتم بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو : ( إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسموا إلى ذكر الله وذروا البيع ) فإن هذا بمنزلة لا تيموا وقد صرفه عن التحريم أن النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهى عنه وسما هذا كراهة ، وكذلك سما صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب .

الخامس : ما يخبر فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل . سما هذا الخطاب أباحة كذلك سما صفة الفعل .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق الذي به حلينا الخطاب . فإن كان طريقا يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضا ، وإن كان يفيد الظن كإخبار الأحاد كان الطلب إيجابا ، ولو كان هذا الفرق في التسمية فقط لعدناه خلافا لنظائرا كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع ، ولكن الحنفية رتبوا على ذلك آثارا فقهية ، كما قالوا إن ترى القراءة في الصلاة يطلها لأن الأمر بها أمر قرآني ( فاقروا بما تيسر من القرآن ) وترك قراءة الفاتحة بينها في الصلاة لا يطلها لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن . والفرقة بهذا الاعتبار غريبة لأنه يترتب عليها أن يكون العقل ذا حكيم مختلفين بالنسبة لنا للصحابي الذي روى الحديث وبالنسبة لنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فإن الصحابي الذي روى الحديث لا شك عنده في صحته لسماحه إياه من النبي صلى الله عليه وسلم فافعل بالنسبة إليه فرض تبطل صلاته بتركه

وكذلك بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل صلاة بتركه لأن الخبر به لا يقدحنا علما بل ظنا ، وأكثر من ذلك أن يكون يختلف الحكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلى الآخرين واجب ؛ وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتى يغفر وإنما هو فرق لم يعم عليه دليل لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر في غير الحج .

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم الب حتما إلى فرض وإيجاب في الحج لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روى عن الشارع في بعض أفعال الحج أن تركها مفسد له فسميت أركاناً ، وفي بعضها أن تركه غير مفسد ويجبر بدم فسميت واجبات ؛ والناس كلهم في ذلك سواء .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للكف قسمين باعتبارهم المتقدم : فثبت بطريق قاطع تحريم ؛ وما ثبت بطريق مطلقون كراهة تحريم ، فصارت الأحكام عندهم سبعة لا خمسة .

وبهذا تكون أفعال المكاف واجبة ومفروضة - مندوبة - حراما ومكروهة كراهة تحريم - مكروهة تنزيه - مباحة .

الواجب وتقاسيمه :

الواجب ما أشعر بالعقوبة على تركه وفيه تقاسيم .

اختلفت الأصوليون في تعريف الواجب اختلافا كثيرا فقليل هو ما يعاقب تاركه وقد رد هذا التعريف بما عني عن تركه فيكون التعريف غير متعكس لأنه يخرج عن المعروف ما هو منه . وقيل ما يخالف العقاب على تركه ، وأورد عليه ما ليس بواجب في نفس الأمر وشك المجتهد في وجوبه فيكون التعريف غير مطرد لأنه يدخل فيه ما ليس منه ، وأورد عليه أيضا ما هو واجب في نفس الأمر وشك ابتداء في عدم وجوبه أو ظن عدم وجوبه فإنه لا يخالف العقاب بتركه مع أنه واجب فيكون التعريف أيضا غير متعكس .

وأحسن تعريف له ما اختاره النزالي ، وهو ما ذكرناه ، والمراد بقوله : أشعره

عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة ، ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب في الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية ، لأن العفو يعتبر مانعاً من تأثير السبب إذ أن شرط تأثيره هدم المانع .  
، الواجب تقاسيم نواضعها في المسائل الآتية :

## القسم الأول

( الواجب إما مطلق وإما مؤقت ، فالمطلق مالم يقيد الشارع بوقت محدود من العمر كالكفارات ، والمؤقت ما يقيد الشارع بوقت محدود كالصلاة وصوم رمضان ) .  
والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع : موسع ، مضيق ، ذو شقين . فالموسع ويسميه الحنفية ظرفاً : هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على المكلف أن يأتي بالواجب في أى ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس ، اتفقوا على أن هذا الوقت سبب الواجب فيه أى علامة عليه وشرط لصحته فلا يجب قبل دخوله . ولا يصح التعميل به ، واتفقوا أيضاً على جواز نيل الواجب في أى ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لا يهد من قية الواجب .

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في جزء الوقت الذى يكون سبباً للإيجاب .

أى علامة على توجه خطاب الشارع للمكلف فقال الجمهور : إن أول أجزاء الوقت علامة توجه الخطاب ، فنى ابتداء صار المكلف مطالباً بالفعل مخيراً في جميع أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فإن لم يكن كان السبب الجزء الذى يزول فيه المانع من الوقت فإذا استغرق المانع جميع أجزاء الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن الوجوب .

الدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى : ( أقم الصلاة لدلوك الشمس ) فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله : ( أقم الصلاة ) إلى المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك على التوسيع على المكلف

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلافيه من موانع التكليف استقر الواجب في ذمته وإذا لم يكن فلا وجوب ، وقد ورد على ذلك : نائم كل الوقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن يستيقظ إجماعاً والواجب أنه وهو نائم لم توجه إليه خطاب ولم يستقر في ذمته شيء بدليل أنه لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثماً بالإجماع وإنما وجب بقوله صلى الله عليه وسلم : « من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها ، فهو خطاب وجه إليه بعد نفيه ووقت ذكره بدليل قوله : « فإن ذلك وقتها » .

وقالت الحنفية : السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فإن لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسع الوقت للسببية وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت .

والذي دعاهم إلى تشكيل الأصل بهذا الشكل فروع مذهبية ، منها : أن الشخص إذا كان مكلفاً أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثناءه واستمر إلى آخره لم يجب الفعل كان حاضرت المرأة أو نفست أثناء الوقت فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمته ولا تنفرغ لذمة إلا بفعل الواجب أداء أو قضاء ، ومنها : أن الشخص إذا لم يكن مكلفاً أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته فعليه إما أدائه أو قضاؤه كأن كان صبياً في أوله ثم بلغ في أثناءه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الأداء وجب عليه شيء ، ومنها : أن الإنسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له أن يقضى فيه عصر أمسه ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كأن يكون قد وجب ناقصاً لتقصان سببه فيقضى في الوقت الناقص ، فليكون الأصل منطقياً على هذه الفروع قالوا إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء انتقلت السببية إلى ما يليه ، وهكذا حتى إذا بقي من الوقت ما لا يتسع إلا للصلاة تعين للسببية ، فإن خرج الوقت ولم يصل أخيفت السببية إلى جملته ، ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لا بد أن يكون معقولاً يقوم عليه



الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية على قواعد أخرى ، وأيت كيف جعلوا اتصال الآداء بجزء الوقت مرفاً لسيئته فصارت العلاقة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خوطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتى قال ابن المهام : وقولم هذا يصير أبعد من المذهب المرفول وهو أن التكليف مع الفعل لقولم إن الطلب لم يسبق الفعل .

ولم يمكنهم أن يسلبوا عن أول أجزاء الوقت السيئة أصلاً ، وإنما قالوا إنه سبب لوجوب لا طلب فيه ، وليس من العمل أن يفهم هذا وإنما هو من التكليف كما قال ابن المهام على أنه لا يتفق مع آية ( أقم الصلاة لعلك تتق ) فإن الذي جعل الملوك علامة له هو توجه أقم الصلاة إلى المكلف ، وهذا بدون ريب طلب ، فالملوك علامة الطلب وأثره وجوب الآداء واشتغال ذمة المكلف ، وبينت السنة أن الآداء على التوسع لا على الفور ، فالصحيح ما ذهب إليه الجمهور .

### الثاني : الوقت المضيق

وهو ما لا يسع شيئاً آخر من جنس الواجب كرمضان

المضيق من الوقت هو ما يساوى الواجب ويسميه الحنفية معياراً ، ومثاله رمضان ، عينه الشارع لآداء فريضة الصوم ، فلا يجوز أن يؤدى فيه غير ما عينه الشارع له وهذا القدر متفق عليه ، إلا أن الحنفية فرعوا على ذلك أنه متى حصل الصوم بنيته في أيام هذا الشهر انصرف إلى فرض الشهر سواء نواه الصائم بعينه أو فوى غيره أو أطلق ، قالوا : لأن الجهة تلتقى في نية المأين فيبقى الصوم المطلق وبه يصاب الصوم المفروض ، وخالفهم الجمهور في ذلك فاشتروا نية التعين لأن نفي شرعية غير الصوم للمدين في رمضان إنما يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه إذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه والصائم يعلم أنه لم يرد فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان ثبت جبر عنه ، وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم في صحته الاختيار ومن هنا اختار ابن المهام مذهب الجمهور .

وسياق دليل الجمهور لا يمنع أن نية الصوم المطلق يصاب بها الفرض ، لأن

المكلف إنما كلف أن يصوم في هذا الشهر فإذا نوى الصوم لم يقيم دليل على أنه يريد مخالفة لإرادة الشارع لانعدام القرينة بل القرينة قائمة على أنه يريد بصومه أداء المفروض عليه أما إذا نوى نية مبينة فقد ظهر منه إرادة تلك المخالفة فيكون عمله مَرْدُوداً عليه .

قال أبو حنيفة رحمه الله : إنما يصاب صوم رمضان بأى لية إذا كان الصوم فيه عتياً على الصائم وإلا ( بأن كان مريضاً ، أو على سفر ) اختلف الحكم فالمسافر إذا نوى واجباً آخر وقع عما نوى لأن الشارع أثبت له الترخص وهو يكون في الميل إلى الأخف ، والأخف عنده صوم الواجب الآخر لأنه دين يريد تفريغ ذمته منه ، وبناء على هذا التعليل إذا نرى نقلاً انصرف الصوم إلى رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذ لا يسقط شيئاً عما في ذمته ، وعلة آخرون بأن انتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تمييز للشارع هذا الوقت لأداء الفرض ، ولا تمييز على المسافر لأنه غير فيه بين الأداء والتأخير إلى ما بعده ، فصار رمضان في حقه كشعبان وبناء على هذا التعليل إذا نرى نقلاً وقع عما نوى ، والمريض الذى يضره الصوم كالمسافر .

وإذا كان تمييز الوقت للصوم من العيد لأن الله كوفت النذر المبين تأدى الصوم فيه بنية مطلقة وبنية النفل ولا يتأدى بنية واجب آخر فرقاً بين ولاية الله وولاية العبد ، لأن ولاية الله مطلقة كاملة فله إبطال ما لم يبد وما عليه فأبطل صلاحية رمضان لغير صومه .

### الثالث : الوقت ذو الشبهين

وهو وقت الحج

وقت الحج يشبه للمعيار من جهة أن العام لا يسع إلا حجاً واحداً ، ويشبه الطرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله ، وفرع الحنفية على الشبه الأول أن الحج المفروض يتأدى بمطلق النية لظاهر حال المكلف أنه يؤدي الواجب قبل وع وعلى الشبه الثانى أنه يتجنع عن النفل إذا نواه .

## الآداء والقضاء والإعادة

( الآداء فعل الواجب في الوقت المقدر له شرها ، والإعادة فعله ثانياً في الوقت لعدم كمال الأول ، والقضاء فعله بعد الوقت ) .

الواجب إن ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه ، واشترط الصانعة في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت ، وإن فعل أولاً صحيحاً غير كامل ثم فعل ثانياً بإعادة ، فإن وقع الفعل الأول غير صحيح لم يسم الثاني إعادة لأن الأول لا وجود له لفساده ، وإن ابتدئ فيه بعد انتهاء الوقت قضاء ، وكذلك عند الصانعة إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركعة حتى خرج الوقت .

وقضاء الواجب واجب إجمالاً إلا أنهم اختلفوا في الموجب أمر الخطاب الذي وجب به الآداء أم خطاب جديد؟ قال الجمهور بالثاني ، وقال الحنفية بالأول ، والخلاف لا يترتب عليه عمل .

وحجة الجمهور أن للشارع جعل الوقت علامة على توجه خطاب إلى المكلف هو طلب الفعل مقيداً بالوقت لمصلحة وذلك ولعل فعل المطلوب بعد خروج الوقت ينافي تلك المصلحة ، وقال الحنفية : إن السبب علامة على اشتغال ذمة المكلف بالواجب فلا تتفرغ إلا بفعله ، فإذا فعله في الوقت فقد أدى ما طلب منه كما طلب ، وإن فات الوقت بقيت الذمة مشغولة فيجب تفرغها بالقضاء .

ويرد على رأي الجمهور أنه لو كان وجوب القضاء محتاجاً إلى أمر جديد لما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمداً لوجود الدليل على وجوب القضاء لما ترك بسبب النوم والنسيان وهو قوله عليه السلام : من نام أو نسيها فليصلها إذا ذكرها . ولم يوجد نص يطالب بقضاء المتروكة مع أنهم أجمعوا على وجوب القضاء إلا ما شذ به ابن حزم بعد انقضاء الإجماع ، وقد يجاب عن ذلك بأن إجماع الفقهاء دليل على وجود خطاب بذلك سيأتي تحقيقه في الإجماع من أنه لا إجماع إلا عن مستند .

وأورد الحنفية على رأيهم فرهاً من فروع مذهبهم وهو أنه إذا نذر أن يشتكف

رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يتكف فإنه يجب عليه أن يتكف صائماً وهو لم يوجد بالتأثر ذلك الصوم فلا بد أنه وجب بشئ جديد وأجابوا عن ذلك الصوم شرط ضروري للاحتكاف تابع له فكأنه لما نذر الاحتكاف نذر معه الصوم إلا أنه امتنع بإجابه له في خصوص رمضان لحصول المقصود بصومه فلما فات ظهر أثر النذر في إيجاب الصوم ولزم أن لا يقضى في رمضان آخر ولا في صوم واجب بسبب آخر سوى قضاء رمضان الذي نذر فيه الاحتكاف .

والراجع من المذهبين مذهب الجمهور لقوة دليلهم ولأن تفرغ وجوب القضاء على شغل النية غير لازم لأن النية مشغولة بأمر معين وهو أداء الواجب في وقته فإذا لم يضل فات الوقت وحقت العقوبة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك .

وقسم المخفية الأداء إلى كامل ، وقاصر ، وأداء في معنى القضاء : فالأداء الكامل في العبادة أن يؤدي المطلوب مستجماً للأوصاف الشرعية كالحلابة جماعة ، الأداء القاصر أن يؤدي غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفرداً ، والأداء في معنى القضاء مثلوا بمن دخل مع الإمام في صلاته ثم فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث ، فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام فهو أداء في معنى القضاء ، أما كونه أداء فلا لأنه فعل في الوقت ، وأما كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام ، وبثواب على كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها وإذا كان مسافراً فنوى الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية إلى الرباعية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبنى على الأصل وهو لم يتغير لانتقائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذلك ما في معنى القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله رد عين المقتضوب على الوجه الذي غضب عليه والأداء القاصر كرده مشغولاً بخيانة جناها تستحق بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده ، الذي يشبه القضاء مثاله ما إذا سعى لامرأة عبداً مملوكاً لغيره حين التسمية ، وبعد التسمية اشتراه وسله لها فإن هذا أداء لكونه حين ما وجب عليه وإذا تجبر المرأة على استلامه إذا أبت ، ويشبه القضاء لأن الزوج

بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلى الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين .

وقسموا القضاء إلى قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء بشبه الأداء فأما القضاء بمثل معقول في العبادات فثلاثة قضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة وفي حقوق العباد ضمان المنصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المئني ، والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستديم ، والمراد بعدم معقوليته أن العقل لا يستقل بدرك المائنة بين الأصل والخلف ، وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل الخطأ وشبه العمد لأنه لامائنة بين النفس والأطراف وبين المال لا في الصورة ولا في المئني ، والقضاء الذي يشبه الأداء في العبادات مثاله تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منها لو اشتغل بها فإنه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه على خلاف لآني يوسف في ذلك ، وفي حقوق العباد كما إذا سعى لامرأة عبداً غير معين ثم أعطاها قيمته ولشبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة على أخذ القيمة إذا أبت وإنما كان ذلك الضم من قبل أن القيمة تراحم المسمى لأنها هي المعرفة له لجهاته وصفا .

### التقسيم الثاني :

( الواجب إما على الدين وإما على الكفاية ، فالأول ما يطلب حصوله من كل فرد من أفراد المكافين به والثاني ما تقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله ) .

الواجبات التي كلف بها الشارع قد يطلب حصولها من كل فرد على حدته كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها وتسمى هذه واجبات عينية ، وقد يطلب حصولها من غير نظر إلى من يفعلها كالصنائع المختلفة ، وبناء المستشفيات ، والقضاء والإتانة ، وبدء السلام ورده ، والصلاة على الموتي وغير ذلك ، وتسمى هذه واجبات على الكفاية .

وقد اتفق الفقهاء على أن واجب الكفاية إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعاً ، وإذا أهمل فلم يأت به أحسد عنهم الحرج والإثم ، لكنهم اختلفوا في الجواب عن هذا السؤال وهو : هل الخطاب بطله موجه إلى الكل الإفرادى أى إلى فرد ، أو الكل المجموعى أى هيئة المخاطبين الاجتماعية ، أو موجه إلى بعض منهم أو معين عند الله ؟ قال جمهور الأصوليين : إن الخطاب به موجه إلى الكل الإفرادى واستدلوا على ذلك بدليلين : الأول تعميم الخطاب في طلبه كما في قوله تعالى : كتب عليكم القتال ، وقاتلوا في سبيل الله ، إل غير ذلك من أوامر الكفایات التي توجه الخطاب فيها عاماً ، والثاني : تأنيب الجميع بالترك وهذا آية الوجوب على الجميع .

وقيل إن الخطاب موجه إلى الكل المجموعى لأنه لو تعين على كل فرد كان إسقاطه عن الباقي بطل الفاعلين رفعا للطلب بعد تحققه ، وهو إنما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقاً بخلاف الإيجاب على الجميع عن حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأنيب عند الترك للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض ، وهذه الملازمة متنوعة فإن سقوط الطلب بعد تحققه قد يكون للحصول المقصود من الفعل فانفتحت على الوجوب وقد ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب من غير نسخ فلا مانع من أن يكون الوجوب على الكل الإفرادى .

ورأى بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق ببعض وهو من غلب على ظنه أن غيره لم يفعله ، فالمكلف بعض لم يفعله وقت الخطاب ولم يتعين إلى بذلك الظن ، فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهو أن في ذلك تأنيباً لواحد منهم وهو غير معقول لأن التكليف كما يتنا يرتبط بمن غلب على ظنه أن غيره لم يفعله فكان الشارع قال أريد أن يكون هذا الفعل في الأمة وسحمت على من ظن منك أن غيره لم يفعله أن يفعله ، واستدلوا على أن التكليف لبعض بدليلين :

الأول : أن بعض المطلوبات على الكفاية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون .

الثاني : السقوط بفعل البعض وبعبء أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره وليس هذا الدليل بشيء لأنه فضلاً عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضمانته ، ولا يغير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه .

أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند تعالي فلا دليل عليه وهو يؤدي إلى أن المكلف لا يعلم ما كلف به ، وأنه لا يصح من أحد أداء الواجب ، لأنه لا يعلم أنه المكلف أم غيره ؟ وربما اشتبه على هؤلاء العلم بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به ، فإن الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل على التحين ( إن كان سيوجد ) وبم أن كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو كلف به بعضاً منها على الرأي الثاني ، ولما اشتبه عليهم التعلقان للعلم جملتهما واحداً وليس بذلك .

### بيان :

علينا بما تقدم أن القدم العلى ما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه ، وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها ، وإذا تراكمت فأمسكت الفعل عوقب جميع أفرادها ، وأثم الجميع بالتارك يقتضى بالضرورة توجه الطلب إلى الجميع لأنه لا معنى للتأثير العام والمطالب البعض ، وسقوط الحرج بفعل البعض يقتضى توجه الطلب إلى بعض الأمة لا إلى كلها ، وقد وجد الطلب في الكتاب أحياناً موجهاً إلى جميع المخاطبين ، وأحياناً موجهاً إلى الأمة أن يكون بعض أفرادها قائماً بفرض الكفاية وتلك الأمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ، وأحياناً موجهاً إلى طائفة مبهمة فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة . فلا بد إذا أن يكون كل طلب منظوراً فيه إلى جهة ، وبيان ذلك أن للأمة مصالح كثيرة لا بد من وجودها لتنظم أحوالها ، وأسعد في حياتها . ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودراسة ، فثلا الطلب : لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته ، والنود عن الذمار وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف في جسمه ، والقضاء بين الناس لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الدراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازمة لوجودها ، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعدادها وأتقن مقدماتها ووسائلها .

فإذا ورد من الشارع طلب لشيء منها ، فإنما يوجه إلى ذلك البعض القادر على العمل وعلى بقية الأمة أن تحمل هؤلاء على العمل إذا هم تهاووا في القيام به فالمتعدون مكلفون بمباشرة العمل ، والباقون مكلفون بحمل القادرين ، وإذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لإيجادهم بالتعليم ، فمن قام بما كلف به فقد أدى وظيفته ، ومن أهمل عرقب وهذا معنى التضامن في المصالح الكفائية ، ويظهر أن كلام أصحاب الآراء المتقدمة نظر إلى هذه المسألة من وجه .

### التقسيم الثالث :

( ينقسم الواجب إلى محدد وغير محدد ، فالحدد ، ما عين له الشارع مقداراً وغير المحدد ما لم يبين الشارع مقداره ) .

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالمصروفات المفروضة والزكوات وأمان المشتريات وهذه لازمة لذمة المكلف مترتبة عليه ديناً حتى يخرج منها ، والدليل على ذلك التحديد والتقدير فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط ، وقد تكون غير محددة المقدار كالإنفاق في سبيل الله وإطعام الجائعين وكسوة العارفين وإنقاذ الغرق وإغاثة الملهوفين وما شاكل ذلك ، وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا ترتب في ذمته لأنها لو ترتبت لكانت محددة معلومة إذ المجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب إليها فلا يصح أن يترتب ديناً فإذا قال الشارع : أطعموا الفقاع والمعتز ، فعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فإذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذى الحاجة واختلاف الزمان والمكان ، وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم ، وإذا زال الوقت الحاضر صار الثاني مكلفاً بشيء آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة ، وما يؤكد عدم الترتب في الذمة أن ذلك يؤدي إلى العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فممران الذمة يناق هذا المقصد ، إذ المقصود إزالة هذا المارض لا غرم قيمته فإذا كان الحكم يشغل الذمة يناق سبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة - بها دفع الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة ،



الأتري أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة ، فللشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إلزائها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأى مال ارتضت حصل المطلوب . فالمثل غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شيء سقط المطلوب بخلاف الزكاة فإنه لا بد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت .

ولا يقال : كيف يكون التكلف والمكلف به مجهول ؟ لأننا نقول إنما يمنع ذلك إذا كان المجهول الذى كلفنا به معيناً عند الشارع وأمرنا أن نوفق ما قصده ، أما إذا لم يكن للشارع قصد إلى معين بل قصده مثلاً سد الخلات على الجملة فلم يتعين خلة لا طلب ، فإذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن للكلف مع نفي التمين في المقدار .

ويوجد نوع مشتبّه على الفقهاء إلحاقه بأى القسمين لأنه أخذ بشبه منها فلم يتمحص لأحدهما وهل هو محل اجتهد كالنفقة على الزوجات والآقارب وقد جعله الحنفية من قسم غير المحدد فلم يترتب فى النمة ولم يطالب به الزوج والقريب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو الرضا ألحق بالقسم الثانى فصار من الديون المترتبة فى الذمة وتحمل المطالبة به وإن فات وقته . وألحق غيرهم هذا القسم بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حتى الطلب المترتب فى الذمة مطلقاً سواء عينه القضاء أو الرضا أم لم يعينه .

#### التقسيم الرابع :

( ينقسم إلى معين وغير فالعين ما طلبه الشارع عيناً والخير ما طلبه الشارع مبهماً فى واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة ) قديمين الشارع مطلوبه فىسمى هذا الواجب معيناً وقد يبيمه فى واحد من أمور معينة نحو قوله تعالى فى كفارة اليمين ( فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ) ويسمى هذا واجباً غيراً ، فالتكليف يتعلق بواحد

مهم من هذه الأمور الثلاثة المعينه والواحد المهم قدر مشترك بين الحصول كلها لصدة على كل واحد منها وحيث لا تعدد فيه ، وإذا كان كذلك استحال التخيير وإنما التخيير يكون في المحرميات فتعلق الوجوب لا تخيير فيه ومتعلق التخيير لا وجوب له ، فلو جوب جهة والتخيير جهة ، فأحد خصال الكفارة من حيث أنه واحد مهم واجب وهو من حيث أنه إتمام ملاءمة فيه ، وبذلك يتحل ما يظهر من التناقض في قولهم واجب غير

وقل عن المعتزلة أن الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخيير ، ويتنوا امرأهم في ذلك بأنه لا يجوز للكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا هو رأى الجمهور بعينه ، وخصوصاً أن الامسدى قتل عنهم أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل ، ولا يمكن أصحاب الرأى الأول إلا أن يقولوا به فإذا ثبت الوجوب لمسمى إحدى الحصول يكون بالضرورة ثابتاً لكل واحد منها لاشتراكها عليه ، إن كان يصدق على كل واحد أنه واجب باعتبار خصوصه .

وقال قائلون : لو اوجب معين عند الله لا عندنا وهذا قول باطل لأنه من التكليف بالمحل إذ لا طريق إلى معرفة العبد به . ثم إن مقتضى التعيين عدم الشيء ومقتضى التخيير جوازه فيكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجباً غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخير ثابت اتفاقاً بفعل التعيين ، وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالمحل بأن الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب تقاريمهم في اختيارهم وذلك لأن الآية دلت على أن خصلة مجزئة لكل مكلف . وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك ، وأيضاً لو كان الواجب إنما يتعين بالاختيار لنا في أن الوجوب ثابت قبل الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب معيناً لأن الفرض أن التعيين متوقف على اختياره ، وفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضاً أن يقولوا إن الواجب معين ويسقط التكليف قبله وبفعل غيره لأن الآن حيث لا يأت بالواجب بل يبدله والإجماع على غير ذلك .

والنتيجة أن الجهة للمصلحة متفق عليها ، وهي أن المكلف مطالب بإحدى هذه

الحصول فإن فعلها فقد أدى الواجب وإن ترك الكل أهم ، والخلاف بعد ذلك في شيء لا يترتب عليه عمل كما قالوا في فرض الكفاية .

### مقدمة الواجب :

ليس كلامنا الآن في المقدمات التي يتوقف عليها توجه الطلب بأن كانت أسباباً أو شروطاً للطلب فإن هذه لا تزاع في أن المكلف لا يطالب بتحصيلها كما سيأتي في بيان الأسباب والشروط ، فإذا قيل له : ( أقم الصلاة لدلوك الشمس ) فإنه ليس مطالباً بتحصيل دلوك الشمس الذي هو سبب لتوجيه الخطاب بإقامة الصلاة ، وإذا قيل أد زكاة النصاب إذ حال عليه الحول فليس بما يلزمه أن يؤخر المال عنده حتى يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وإنما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالوضوء الذي ثبت أنه شرط شرعي لصحة الصلاة ، وإذا قيل له اعلم فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالانتظار الصحيح الذي هو سبب عادي للعلم أولاً ؟ .

وقبل بيان الجواب نزيدك إيضاحاً للسألة : إن لكل فعل مأمور به أسباباً عادية أو شرعية يتوقف عليها وجوده طاعة أو شراً وله شروط عقلية وعادية وشرعية لا بد من توافرها عقلاً أو عادة أو شراً حتى يوجد الفعل معتبراً .

فالسبب العادي كالانتظار الصحيح الموصل للعلم .

والسبب الشرعي كلفظ التثنية في تحرير الرقاب .

والشرط العقلي كترك الضد لأداء الواجب .

والشرط العادي كغسل جزء من الرأس لتحقيق غسل الوجه .

والشرط الشرعي كالوضوء لصحة الصلاة .

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتجه إليها الخطاب حين الأمر بالمسيبات ، فإذا قال الشارع : اعتق رقبة فإنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي جعلته سبباً للعتق ،

وإذا قال اعلم فإنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح . وذلك لأن هذه المسبيات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسببة بفعل الله سبحانه ، فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع .

أما الشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تعبر شروطاً إلا بطلب من الشرع فهمنا شرطيتها كالضوء الذي أمر الله به بأمر خاص ، وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك ، فليس هناك داع لأن نبحث عن موجب آخر .

بقيت الشروط العقلية والعادية ، ولما كان الواجب مأموراً به والمكلف مطالباً به وهو لا يحصل فرضاً إلا بهذه الشروط كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع ، ويمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا طلبنا لها موجباً آخر غير الموجب الأصلي . وهو الخطاب الخاص بها فيستكون من ذلك هذه القاعدة :

ما يتوقف عليه الواجب

وهو مقدور للمكلف فهو واجب به

وإنما قيدناه بما هو من مقدور المكلف ليخرج ما ليس كذلك كاليد في الكتابة وكالرجل في المشي ، وهذه في الحقيقة شرط للتكليف وقد قدمنا أنها لا يلزم المكلف تحصيلها حتى يتوجه إليه الخطاب .

### المندوب :

المندوب ما طلب الشارع فعله طلباً غير حتم ، ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثاباً عليه ، ولكنه لا إثم في تركه ، وربما استحق تاركه ملامة لأنه لم يقف عند قصد الشارع كإييين بعد .

وقد قسموا السنة إلى ثلاثة أنواع :

الأول : سنة هدى وهي ما كانت إقامة تكليلاً للواجبات الدينية كالأذان والجماعة وهذه تاركها معضل ملوم ؛ حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا .

الثاني : سنن زائدة وهي الأمور التي كان يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم وهي أمور عادية خلقية كما في أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه إن أخذ بها المكلف لحسن وإن تركها فلا بأس أي لا يتعلق كراهة ولا إساءة .

الثالث : النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه ثاب الإنسان على فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها ، قال الشافعي رحمه الله : يلزم على هذا الأصل أن من شرع في نفل ثم أفسده فلا يجب عليه قضاءه لأن الفعل لم يكن محتاجاً عليه في البدء فكذا في الاستمرار .

وقال في الحنفية : يجب عليه القضاء ، قالوا لأن التخيير في البدء لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً استمراره أما بعد الشروع فالاختلاف جائز ، ثم هو واقع للدليل وهو النهي عن إبطال العمل ( ولا تبطلوا أعمالكم ) أوجب إتمامه فلزم القضاء بالإفساد .

### الحرام :

( الحرام ما أشعر بالمقوبة على فعله .

وقسم الحنفية الطلب المقتضى للكف إلى قسمين باعتبار طريق الثبوت :

الاول : ما ثبت قطعاً وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للفرض .

الثاني : ما ثبت ظناً وهو أخبار الآحاد والقياس ، وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو مقابل الواجب واختلفت عبارتهم في مقدار المكروه فحريماً فقال محمد : كل مكروه إلى الحرام نوعاً من التجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المكروه إلى الحرام أقرب .

والظاهر أنهم إما كرهوا إطلاق لفظ الحرام عليه لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وإن كانوا يوافقون غيرهم في المعنى وهو أن المكروه معاقب عليه كالحرام إلا أن جاحد المكروه يفسق ولا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقة الظن لا يكفر جاحده عند الجميع .

وقد قدنا في الفرض والواجب أن نفرقة في الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين أفراد المكلفين اختلافاً ليس منشؤه الاجتهاد .

المكروه تزبيها :

المكروه تزبيها هو ما طلب الكف عنه من غير إشعار بالعقوبة على ذلك وهو يقابل للثمة .

تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة :

قددنا أنه يجوز أن يوجب الشرع واحداً لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب المخير وقد وقع ذلك في التشريع .

وقد فرض الأصوليون مسألة مشابهة لهذه في المحرم ، وهي أنه يجوز أن يحرم الشارع واحداً لا بعينه من أمور معينة كقوله : إني أنهك أو حرمت عليك واحداً من هذين الأمرين ومقتضى ذلك الخطاب نهي عن الجمع بينهما فعلاً وله أن يفعل أحدهما وكذلك إن كانت الأمور أكثر من اثنين ، وإنما قلنا فرض الأصوليون لأننا لم نعلم تشريعاً بهذا الشكل ولا يصح تمثيله بالنهي عن الجمع بين الأختين لأن الشارع لم يحرم واحدة منهما لأنه لو تزوج إحدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها يجوز له التزوج بالأخرى فليس فعل أحد الأمرين مانعاً من الآخر مطلقاً وإنما هو ممنوع منه ما دلم الفعل الأول باقياً وظاهر القاعدة غير ذلك ، ويمكن أن يمثل بمن قال لزوجيته إحداً كما طالق ثلاثاً فإنه يجوز له قربان إحداها وبه يثبت تحريم الأخرى ، على أن بعضهم يقول حرمتا عليه وهو مناقض لهذه القاعدة ؛ لأن الطلاق الواقع منه إنما هو تحريم امرأة لا بعينها من امرأتين وقد فرضنا صحة ذلك وأن مقتضاه النهي عن الجمع بينهما وله أن يفعل أحدهما .

( الشيء الواحد بالشخص والجهة يستحيل أن يكون حراماً واجباً ) .

بان عما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد ، فإن الواجب هو المقول فيه أفعلوه ، والحرام هو المقول فيه لا تفعلوه ، ومن البديهي أنهما لا يردان على شيء .

واحد بالشخص والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل الشيء والكف عنه في آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق .

فأما إن كان الشيء واحدا بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أو جهاته ، فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود ، فإنه نوع واحد ، ولكنه منقسم . فهو بالإضافة إلى الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ممنوع ( لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ) ولا تناقض هنا لأن المأمورية غير المنهى عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجد المغايرة .

وهناك واحد يشكل أمره وهو الفعل الواحد له جهران ، فهل يجوز أن يكون مطلوبا من إحدى جهتيه منهيّا عنه من الجهة الأخرى أو لا يجوز ؟ مثاله الصلاة في الأرض المنصوبة ، فإن الحركات التي يؤديها المصل ، إنما هي أكوام اختيارية ولها جهتان الأولى كونها صلاة يتقرب بها إلى الله الثانية كونها بقاء في الأرض المنصوبة ، فهل يقال إن الأمر وأراد عليها من الجهة الأولى ، فيؤدي بها الواجب حتى يسقط الطلب وتبرأ الذمة ، ومنهي عنها من الجهة الثانية ، فيكون معاقبا على ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثابا عليه معاقبا على فعله من جهتين مختلفتين ؟ اختلاف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال :

( الأول ) أن هذا لا يجوز إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي على فعل معين بالشخص وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والإمام أحمد بن حنبل وبناء على ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط ب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قرينة معصية ، وأعظم حجة لحصوم هذا المذهب أنه مخالف لإجماع السلف ، فإنهم ما أمروا الظلة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المنصوبة مع كثرة وقوع ذلك ، ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المنصوبة ، والإمام أحمد يشكرو وجود هذا الإجماع ، ومشايموه يقولون لو كان لم يكره أحمد ، على أنه إذا صح ما قالوه فهو إجماع سكوتي ، وليس هو من الحجج القطعية التي لا يجوز مخالفتها .

( الرأي الثاني ) - من أبي بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قرينة

معصية ؛ بل هو معصية لأنه فصل منهي عنه إذ هو غضب ، ولكنه احتراماً لذلك الإجماع قال : إن الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لا بها ، وقد خرج القاضي بذلك إلى ما لا يعقل إذ كيف يعقل أن مطلوباً يسقط عليه إذا فعل لا على وجه المشروع ؟

( الرأى الثالث ) للجمهور ، وهو تجوز أن يتوجه الطلب والنهي مما إلى فعل واحد ذى جهتين ؛ فيكون مطلوباً باعتبار إحداها ، ومنهياً عنه باعتبار الجهة الأخرى مادامت الجهتان غير متلازمين أى تعقل إحداهما بدون الأخرى كما في مثالنا ، فإن الصلاة تعقل بدون الغضب والغضب يعقل بدون الصلاة ، وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة ؛ منهي عنها من جهة كونها غضباً واحتجوا :

( ١ ) : بأننا نقطع إذا قال الأمر لمن تجب عليه طاعته : اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها في المسجد ، فكتبها في المسجد بأنه مطيع من جهة أنه كتب ، عاص من جهة أنه كتب في المسجد .

( ٢ ) : إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع ، فإنما امتناعه لا اتحاد المتعلق ونحن نقطع بتعدد في الصلاة المنصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغضب وقد اجتمعا مع إمكان الاتفاق .

( ٣ ) أنه لو - - - صحة الصلاة في الأرض المنصوبة امتنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها ، وقد قالوا بصحة كثير منها .

( ٤ ) أن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها ، وقد أجمع السلف ، ذلك الإجماع انتهى فمنا ذكره . والجواب عن هذه الأدلة :

أما الدليل الأول : فإن القطع بالطاعة والمعصية في كتابة الصحيفة ممنوع ، فإن المصلحة التي بنى عليها السيد طلبته ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة في غير المسجد ، فإذا كتبها فيه لم يكن مؤدياً للمطلوب بل كان معصياً للمصلحة التي بنى عليها الطلب لأن عبارة الأمر تقول إلى قوله : اكتب . - - - في غير المسجد ، فإذا لم يؤد المطلوب على الشكل الذي أمر به لم يكن مطيعاً عاصياً بل عاصياً صرفاً .



وأما الدليل الثانى : فإن القطع باختلاف المتعلق ممنوع ، إذا أن أماله أكران  
فى حيز نهي عن الإقامة فيه فهى فعل واحد منهى عنه .

وعن الثالث القول بالموجب ، وهو بطلان الصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة  
فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء ، وإن اختلفوا فى بعض الجزئيات .

وعن الرابع بعدم الاجتماع كما تقدم .

ومن جهة أخرى يقولون بمنع انفكاك الجهتين فى الصلاة فى الأرض المنصوبة  
لأنه إن أريد انفكاكهما فى مطلق صلاة وغضب ، فهو مسلم وليس محل نزاع ، وإن  
أريد انفكاكهما فى هذه الصلاة المعينة فهو ممنوع .

وقال ، المبطلون لهذه الصلاة : الصلاة عبادة ، ونية التقرب شرط فيها ، ونية  
التقرب بالمعصية محال ، فقد اختلف شرط من أم شروطها ، وأجاب النزاع عن ذلك  
بأن إجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست شرط ، ثم تكلم على  
سقوط نية التقرب بما لا يحدى أركانها . أحسن ذلك ، فقال : والجواب الثانى ، وهو  
الاصح ، أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالنصب ، ولكن خصومه يبنوا أن  
الصلاة والنصب شيء واحد ، فيكون متقرباً بمعين ما هو عاص به .

والنظر يفضى بموافقة من يقول بطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول الجمهور  
ببطلان الصوم يوم العيد ، والأمر فى المسألتين واحد لأن هذا فعل ذو جهتين : من  
جهة كونه صوماً : هو قرينة ، ومن جهة كونه فى يوم عيد هو معصية ، والجهتان غير  
متلازمتين بمعنى أن تغل إحداهما دون الأخرى إذ يعقل الصوم بدون كونه فى يوم  
عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم .

فالوجه بطلان ذلك كله والله أعلم .

المباح :

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوباً فعله ولا اجتنابه .

أما كونه ليس مطلوب الاجتناب فلا مورد :

( ١ ) إن المباح عند الشارع هو ماخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم ،

فإذا تحقق الاستواء والتخيير شرعاً لم يتصور أن يكون تاركه معطياً متعلق الطالب بالكف عنه إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ؛ ولا طلب فلا طاعة .

( ٢ ) إذا تقرر الاستواء بين الفعل والترك شرعاً في المباح . فلو جاز أن يكون تاركه معطياً بتركه جاز أن يكون فاعله معطياً بفعله من حيث كان الفعل والترك متساويين بالنسبة إلى المباح وهذا غير صحيح بل ولا معقول .

( ٣ ) الإجماع على أن فاذر تراه ' اح لا يلزمه الوفاء بشذره ولو كان هذا الترك طاعة للزم بالنذر ؛ فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة .

( ٤ ) لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه وذلك باطل بالإجماع ولا يخالف فيه الكعبى لانه إنما ينفي المباح بالنظر إلى ما يستلزم لا بالنظر إلى ذات الفعل .

وبالمجمل فإن هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد ، هذا إذا نظر إلى المباح من حيث كونه مباحاً ، فإن نظر إليه من جهة تركه ذريعة إلى أمر آخر ، فإنه يعطى حكم ماضى إليه ؛ فإن أدى فعله إلى منهى عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك كما أنه ذريعة إلى مأمور به كان مطلوب الفعل .

ويدل ما تقدم على أن المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه على حد سواء .

والنتيجة أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله ، بل قصد جملة تجربة المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع ، لا أن للشارع آ في الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه .

### أقسام المباح :

#### المباح ثلاثة أقسام :

الأول : ما صرح الشارع فيه بالتخيير كقوله : إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه .

الثاني : ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمى بالتخيير ، لكن صرح الشارع بنفي الحرج عن فعله .

الثالث : ما لم يرد فيه عن الشارع شيء فينبى على البراءة الأصلية .

كل هذه الأقسام موجود لا محالة ، وإن كان بعض المعتزلة قد نازع في تسمية الإباحة حكماً شرعياً ، وقال إن هذا من الشارع تقرير للشيء على ما كان عليه من رفع الحرج عن فعله وتركه ، وهذا نزاع لفظي طائل تحته ، فإن الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العقد طلباً أو تخيراً تنبؤه : إن شئتم فعلتم ، وقوله : لا حرج عليكم ؛ هو خطاب قطعاً فهو حكم منه ويقولون فيما سكت عنه إن سكوته في قوة قوله أبخه فالمباح بجميع أقسامه بما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات ، والمعتزلة يخصصون الحكم بما فيه طلب فالنارعة إنما هي لفظية في الأسماء والاصطلاحات وهي ليست بشيء في نظر العقلاء .

إلا أن السكبي ، من كبار المعتزلة ، قال إن الوجوب يعرض لكل مباح مستدلاً بهذا القياس : كل مباح : ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب ، والسكبية في مقدمته الأولى غير صحيحة ، لأن ترك الحرام الذي كاف به الشارع إنما هو السكف ، والسكف فعل من أفعال النفس ولا يكون إلا بعد أن تنزع إلى فعل الشيء . وليس كل مباح كفا بهذا المعنى عن حرام ، فكم من مباح يفعله الإنسان من غير أن يكون قد خطر بباله أوافازعته نفسه إلى فعله حرام ، فإن أراد بترك الحرام في الأولى : المكلف به فالسكبية غير صحيحة وإن أراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثانية غير صحيحة ، أو لم يتحد الوسط في المتقدمين وقد كانت تصح لو قيل كل مباح : ترك حرام . وبعض ترك الحرام واجب ، وبعض المباح واجب . ونحن نوافق على هذه النتيجة ، فإن بعض المباح قد يكون واجباً بالعرض إذا دعت النفس إلى محرم ولم يكن هناك واسطة للسكف إلا فعل المباح فهو واجب لأن به السكف لا لأنه مباح فإن هناك تبايناً بين واجب ومباح .

### الحكم الرضى :

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلبا أو تحذيرا ، وهو خطاب التكليف الذى تقدم الحديث عنه .

وقد يكون جملا لشيء مبيها أو شرطا أو مانعا ، وهو خطاب الوضع .

وقد أدخل الأمدى فى خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحا أو باطلا ، وكونه عزيمة أو رخصة أو مبيحا أو فاسدا ، وعلى ذلك فسير فى كتابنا هذا لما سئلين بعد .

### السبب :

قد يحكم الشارع على شيء من الأشياء بأنه علامة على تعليق الطلب بذمة المكلف كقوله تعالى : ( أتم الصلاة لادلوك الشمس ) فقد جعل الدلوك علامة على توجه طلب الصلاة إلى المكلف ، أو علامة على الملك أو زواله أو استحقاق العقوبة ؛ فالأول كمقد البيع فإنه يفيد كلا من البائع والمشتري ملكا ، ويزيل عنهما ملكا ، يفيد البائع ملك الثمن ويزيل عنه ملك العين ، ويفيد المشتري ملك العين ويزيل عنه ملك الثمن . ومثال الثانى القتل العمد العدران فقد جعل علامة على استحقاق القاتل القصاص .

وهذا الذى يتوقف عليه الحكم إن ظهرت مناسبته لشرعية الحكم فهو العلة ، كمقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية ، وكالقتل العمد العدران كلاهما مناسب الحكم الذى توقف عليه ، فالعلة هى الوصف الظاهر المنضبط الذى جعل مناحا لحكم يناسبه .

وإن كان يقضى إلى الحكم وليس ظاهرا المناسبة له فهو السبب .

فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أى مناسبته بنفسه للحكم أو عقلت مناسبته بما هو مظنة له كالمسفر مظنة للشقة فمقلت مناسبته للتخفيف فذلك العلة ، وإن كان مقصيا بلا تأثير فهو السبب ، ويطلق كل منهما على الآخر مجازا .

والشاذبى رحمه الله اصطلاح غير هذا ، فإنه جعل السبب ما وضع شرعا لحكم .

الحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، وجعل العلة هي المصالح الشرعية التي تعلقت بها الأوامر ،  
والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ، فالعلة هي المصلحة أو المفردة التي راعاها الشارع  
في الطلب فعلاً أو كفاً .

فالسبب عنده يشتمل العلة عند الأولين أو هو بمعناها ، ونحن نتكلم الآن عن  
الأسباب باعتبارها منتظمة العمل المؤثرة :

( ١ ) الأسباب الشرعية نوعان ؛ أولها : ما لم يكن من مقدور المكلف ككون  
الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وزوال الشمس أو غروبها سبباً في وجوب الصلاة .

وثانيها : ما يدخل تحت مقدوره ، وهذا ينظر إليه من جهتين ؛ الأولى : من  
حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه من  
جهة اقتضائه المصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، وهذا لا كلام فيه الآن . والثانية :  
من جهة كونه تحت خطاب الوضع ككون النكاح سبباً في حصول التوارث بين  
الزوجين وتحريم المصاهرة ، وككون القتل سبباً للقصاص ، والسفر سبباً لإباحة القصر  
والفطر . والكلام الآن في الأسباب من هذه الجهة الوضعية .

( ٢ ) وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى الميسيات لأننا نقطع أن الأسباب  
لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى ،  
وإذا كان كذلك لزوم من القصد إلى وضعها أسباباً يقصد إلى ما ينشأ عنها من الميسيات ،  
ولأن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دفعه المفاسد وهي ميسياتها قطعاً ،  
فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لقصد الميسيات لزم من القصد إلى الأسباب  
للقصد إلى الميسيات ، ولأن الميسيات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها  
أسباب ، لكننا فرضت كذلك ولا تكون أسباباً إلا للميسيات ، فواضع الأسباب  
قاصد لوقوع الميسيات من جهتها .

وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصورة الوضع للشارع لزم أن تكون  
الميسيات كذلك .

(٣) إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك التسبب أم لا ، لأنه لا جعل مسبباً عنها شرعاً جعل كأنه فاعل للمسببات مباشرة ، وإن لم تكن المسببات من كسبه ، وإذا كان كذلك فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسيه ، لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل ، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل ، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل ، وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيا فعله ، وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيا فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد ولا يخرج عن ذلك علم حله بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما ، فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة عليها الله ولأجلها نهى عنه ، فاعل ملتزم بلجميع ما يتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد وإن جهل تفاصيل ذلك .

( ٤ ) متعاطى السبب إذا أتى به بكال شروطه وانتفاء موافقه ، ثم قصد ألا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكفى رفع ما ليس له ومنع ما لم يجعل له منعه ، فمن عقد نكاحاً على عله أو يعبأ أو شيئاً من العقود ، ثم قصد ألا يستتبع بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه ، وكذلك إذا أذن طلاقاً أو عتقاً ، ثم قصد ألا يكون مقتضاه فهو قصد باطل ، ومن هنا كان تحریم ما أحل الله عبثاً من المأكول والمشروب والنكاح وهو غير فاكح في الحال ولا قصد للتعلق - على رأى الخفية لطلقاً ، ورأى المالكية في التعليق الخاص - فجميع ذلك لغو لأن ما تولى الله حليته بغير سبب ظاهر من المكلف مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه ، وهذا الأصل نابع عن الأصل السابق ، وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها قصد هذا القاصد منقضى لقصد الشارع ، وكل قصد فاقض قصد الشارع فهو باطل .

والكلام إنما هو فيمن فعل الأسباب مختاراً لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للسبب فلا يرد أن الاختيار شرط صحة السبب لأن الاختيار مفروض وجوده ولا يلزم الاختيار في وقوع المسبب بسببه لأن هذا ليس للعبث وإنما هو الشارع ، أما إذا فعلت الأسباب غير مستكلة شروطها التي وقف الشارع وقوع

مسيئاتها عليها ولم تنتف عنها موانعها فلا تقع مبيئاتها شاء المكلف أو أبى ، لأن المبيات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضا فإن الشارع لم يجعلها أسبابا مفضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها ، فإن لم تتوافر لم يستكمل السبب أن يكون سببا شرعيا سواء قلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أو لا .

( ٥ ) الأسباب الممنوعة أسباب للفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح ، مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل على أى وجه كان ، وليس سبب في الوضع الشرعى لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدى إلى ذلك في الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدى إلى مفسدة في المال أو في النفس وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس وإهراق الدماء وأما الأسباب الممنوعة كالأنكحة الفاسدة فإنها سبب لمفاسد من أجلها كان النهى عنها وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وهي مصالح ، والنتيجة أن المفاسد التي تنتج عن أسباب مشروعة ليست ناشئة عنها في الحقيقة ، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ، وكذلك المصالح التي تنتج عن أسباب ممنوعة ليست ناشئة عنها وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ، ومن قاله الحنفية في ثبوت الملك بالنصب والمصاهرة بالزنا ، فالملك والمصاهرة لم ينتجا في الحقيقة بسبب الزنا وإنما بأسباب أخرى مناسبة كما قدمنا ببيان ذلك .

( ٦ ) السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أولا ، فإن لم يعلم ذلك أو ظن فلا إشكال في المشروعية .

وإن لم يعلم ولم يظن فهو على ضربين : الأول أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة ، والثاني أن يكون لاشترط علوي .

فإن كان لعدم صلاحية المحل ارتفعت المشروعية أصلا فلا أثر للسبب شرعا إلى ذلك المحل كالزجر بالنسبة إلى غير العاقل والعقد على الخنزير والميتور الطلاق المنجز

بالنسبة للأجنبية . والدليل على ذلك أن السبب قد فرض الحكمة فلو ساغ شرعه مع فقدانها لجهل لم يكن مشروعاً وقد فرضناه مشروعاً .

وإن كان الأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجى فى شرعية السبب أو يجرى السبب على أمل مشروعيته ؟ هذا محتمل والخلاف فيه سائغ .

قال القائل ببقاء السبب على المشروعية .

(١) إن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها وكونه قابلاً فقط، وإما أن تعتبر بوجودها فيه ، فإن اعتبرت بمحلها وكونه قابلاً لها فهو المطلوب ، وإن اعتبرت بوجودها فى المحل لزم أن يعتبر فى المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو تغير مانع كسفر الملك المرفه فإنه لا مشقة له فى السفر فكان الفطر والقصر فى حقه بمنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه .

(٢) إن اعتبار وجود الحكمة فى المحل عينا لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا نائبا عن وقوع السبب ، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها ، وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب ، وقد فرضنا على وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور محال فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافياً .

وقال المانع من بقاء السبب سبياً إذ لم توجد الحكمة :

(١) يقول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلاً فى الذهن فقط وإن فرض غير قابل فى الخارج ، وإما بكونه توجد حكمته فى الخارج . والأول غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد ، فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج مساوئ لا يقبل المصلحة من حيث المقصد الشرعى ، وإذا استويا امتنعا أو جازا لكن جوازهما يؤدى إلى ما اتفق على منعه فلا بد من القول بمنعهما .

(٢) إننا لو أهلكنا السبب صار عبثاً ، والعبث لا يشرع .



(٣) إن جواز القصر والقطر للملك المترف إنما هو وجود الحكمة ، فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فتنب الشارع المظنة موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية ، كما جعل الاحتلام مظنة العقل المقابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه .

والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا أن الجمهور على اعتبار قابلية المحل للحكمة في مشروعية السبب لا لوجودها فعلاً .

#### الشرط :

الشرط ما عدمه مستلزم لعدم الحكم ، وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب ، فالحكم كالقدرة على التسليم ، فإن عدما ينافي حكم البيع وهو لإباحة الانتفاع . والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدما ينافي تعظيم الباري ، وهو السبب لوجوب الصلاة .

وعرف الشاطبي الشرط بما كان وصفاً مكلاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، كما نقول أو إمكان البناء مكلاً لمقتضى الملك ، أو لحكمة الفتي ، والإحصان مكلاً لوصف الزنا في اقتضائه الرجم . ثم قال : وسواء علينا أكان وصفاً للسبب ، أم العلة ، أم المسبب ، أم المعلول ، أم المحال ، أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي ، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك أن يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط ، وإن لم يتمسك كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً .

وأعلم أن المسائل التي ستوضح ترجع إلى الشرط الجملي ، وهو ما جعله الشارع شرطاً لا يكون المشروط إلا بوجوده ، وهو إشرط الصحة ، أو لا يكون كاملاً إلا بوجوده ، وهو شرط الكمال ، أو جعله المكلف شرطاً مع إجازة الشارع له ذلك ، كالتعليقات والشروط التي يقرنها بالعقود .

(١) السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط ، فلا يصح أن يقع المسبب دونه

لأنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض أنه شرط  
والأمر في هذا واضح .

لكن هناك قضية ربما يوم كلام الفقهاء أنها هل للاشتباه وتجمل محل نزاع وهي  
أن الحكم إذا حصر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون  
شرطه ، أولاً ؟ قولان : فمن راعى السبب وأنه مقتضى لمسببه فلب اقتضاه ولم يراع  
توقفه على شرطه ، ومن راعى الشرط وإن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه  
لم يراع حضور السبب بمجرد .

وفرعوا على ذلك مسائل منها :

(١) أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ، ودوران أن الحول شرطه  
ويجوز تقديمها قبل الحول على الأول دون الثاني .

(٢) أن البين سبب للكفارة والحلت شرطها ويجوز تقديمها على الشرط الأول  
دون الثاني .

(٣) إنقاذ المقاتل سبب للقصاص أو الديه والزهوق شرط ، ويجوز العفو قبل  
الزهوق من غير حكاية خلاف .

(٤) إذا أذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز  
مع أنهم لا يقررون ملكهم إلا بعد الموت فالمرض هو السبب لتمليكهم والموت شرطه ،  
فبغير إذنهم قبل حصول الشرط عند مالك خلافاً للشافعي وأبي حنيفة ، لإعير ذلك  
من المسائل التي تشبه هذه .

وإذا ثبت هذا كان مناقضاً للأصل الأول والأصل الأول ثابت قطعاً فلا بد من  
النظر في هذه المسائل .

فأما مسألة الترخيص بإخراج الزكاة قبل الحول ، فإنما هو مبنى على أن الحول  
في الاحتمام وليس شرطاً في الجواب ، فالحول كله عند من صحح التقديم وقت موسع  
لوجوب الزكاة ، ويتحم ، متى تم الحول ومثله مسألة الكفارة .

وأما مسألة الزهوق فإنه شرط في وجوب القصاص وليس شرطاً في صحة الدفء ،

وهذا متفق عليه إذ العفو بعده غير ممكن فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ولا يصح أن يكون إذ ذاك شرطاً في صحة العفو ، والدليل على أن مدرك صحة العفو ليس ما قالوه إنه لا يصح للجروح ولا لأولياته استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهو باتفاق ، ولو كان المدرك ما قالوه لكان في المسألة قولان .

وأما مسألة إذن الورثة فهي بيّنة المعنى لأن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه بالمرض سبب في تعليق حق الورثة بمال المورث لا في تملكهم له . فيها سيان كل واحد منها يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر ، فمن حيث كان المرض سبباً لما قلنا كان إذنهم واقعاً في عله لأن لهم في المال شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع ، والذي يقول بعدم التنازح بين أمره على أن الموت شرط للملك ، ولا يجعل شبهة الملك تأثيراً ، فلما أذنوا لم يكن لهم ملك فلم يكن لإذنهم تأثير . وعلى الجملة يكون الأصل ثابتاً مطرداً ولم يعترضه ما يوجب الشك فيه .

(٧) الشروط من جهة كونها داخلية تحت خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها من حيث هي شروط ولا في عدم تحصيلها .

فإبقاء النصاب حولاً حتى يجب فيه الزكاة ليس بمطلوب الفعل حتى يجب ولا مطلوب الترك حتى يجب الإنفاق ، لأنه لو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع والمفروض خلافه ، والحكم أنه متى وجد الشرط مع مقتضى وعدم المانع وجد المشروط ، وإن عدم لم يوجد المشروط ، والأمر في ذلك ظاهر متى لم يقصد المكلف عدم الشرط حتى لا يفتنى على السبب حكمة .

فإن تعمد المكلف ذلك كان عمله منها عنه بدليل قوله عليه السلام « لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة » وقوله « من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بقهار وإن أدخل فرساً بين فرسين وهو يأمن أن تسبق فهو قار » وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم . من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، إلى غير ذلك . وأيضاً إن العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلياً لمصلحة أو درءاً لمفسدة عيها

لا حكمة فيه ولا منفعة له ، وهذا معضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضيا شرعيا لمسيبه ، ولكنه توقف على حصول شرط هو تشكيل السبب فصار هذا الفاعل أو التارك لقصد رفع حكم السبب قاصدا لمعاودة الشارع في وضعه سببا .

وأما كون العمل باطلا فيبني الحكم على السبب أو غير باطل فلا تأثير للسبب في ذلك . ل . وذلك أنه إن كان الشرط الحاصل في معنى المرتفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل كن وهب المال قبل الحول لآخر قد راعونه على أن إليه بعد الحول بهية ، وكن جمع بين مفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرة أو بالعكس وكالمزوج بالمطلقة ثلاثا لتظهر صورة الشرط ثم تعود المرأة إلى مطلقها وأشياء ذلك .

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ثلاثة أوجه ( الأول ) إبطال ماعمل والاعتبار وحده فيترتب عليه حكمه ( والثاني ) النظر إلى أن السبب بدون شرطه لا يؤثر فيكون العمل مؤثرا في رفع حكم السبب حتى لا يوجد الحكم وللشرط مفقود ( الثالث ) أن يفرق بين ماهو حق قه وما هو حق الناس ، فإن كان حقا قه ارتفع تأثير السبب لعدم الشرط ، وإن كان حقا الناس كان العمل في رفع الشرط لإبطال حكم السبب لاغيا ويبقى ما اجتمع فيه الحقان محل اجتهد فعل المجتهد أن ينظر حتى يطلب عنده أحد الحقيين فيعمل به .

### (٣) الشروط الجمالية مع مشروطاتها ثلاثة أنواع :

(١) شرط مكل لحكمة المشرع بحيث لا يكون فيه ما ينافيها كاشتراط الرهن والحمل والنقد والنسيئة في الثمن واشتراط الحول في الزكاة والحرز في القطع ، وهذا القسم لا إشكال في صحته في التشريع وفي جعله من المكلف لأنه مكل لحكمة كل سبب يقتضى حكما .

(٢) شرط غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكل لحكمته بل هو على الضد من الأول كما إذا اشترط في الزواج ألا ينفق على الزوجة أو شرط في البيع ألا ينتفع

بالمبيع . وهذا القسم أيضا لا إشكال في عدم صحته لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فيكون لا غيا ، ثم هل يفسد المشروط إذا اقترن به أولا ؟ هذا محل نظر ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة .

(٣) ألا يظهر في الشرط منافية للشروط ولا ملامة له ، وهذا محل نظر هل يلحق بالقسم الأول نظرا إلى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثاني نظرا إلى عدم ملامته ظاهرا ؟ والقاعدة في مثل هذه التفرقة بين العبادات والمعاملات فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملامة لأن الأصل فيها التعمد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذا ما يتعلق بها من الشروط وما كان من المعاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعمد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه .

#### المانع :

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكما أو سبيا ، فالمانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى تقيض الحكم كالأبوة في القصاص ، فإن كون الأب سبيا لوجود الابن يقتضى ألا يصير الابن سبيا لعدمه ، والمانع للسبب حكمة تفعل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن حكمة السبب ، وهو الغنى ، مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواشى به .

#### (١) وقسم الحنفية المانع إلى خمسة أقسام :

الأول : ما يمنع انعقاد السبب كبيع الحر والمانع هو انتفاء المحلية إذ لا مال .

الثاني : ما يمنع تمام السبب في حق غير العاقد ، كبيع ما يملك الغير ، ثم السبب في حق العاقد حتى لم يعد له ولاية لإبطاله ولم يتم في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه فيجوز العقد بإجازته ويطل بإبطاله .

الثالث : ما يمنع ابتداء الحكم ، كاختيار الشرط للبائع يمنع المالك للمبيع في حق المشتري وإن انعقد البيع في حقهما على التمام .

الرابع : ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الملك لكن لا يتم بالتبض مع عدم الرؤية ويمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا .

الخامس : ما يمنع من لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاماً حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع ، لكن لا يمكن من الفسخ بعد القبض إلا براض أو قضاء .

(٢) الموانع من حيث هي داخلة تحت خطاب الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها ، فالمدينون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك التصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه ، وإنما مقصود الشارع أن المانع إذا حصل ارتفع مقتضى السبب أو جود الحكم ، ودليل ذلك أن الشارع قاصد إلى ترتيب السبب على سببه ، فلو كان المانع مقصود الإيقاع له أيضاً كان قاصداً إلى رفع ترتيب السبب عن سببه وقد ثبت أنه قاصد إلى هذا الترتيب ، ولو كان قاصداً إلى رفع المانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب ، وقد فرض كذلك .

(٣) إذا قصد المكلف فعل المانع لإسقاط حكم السبب حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهى عنه لمصادته قصد الشارع ، ثم هل يكون الفعل باطلاً فلا يكون للمانع تأثير فيترتب على السبب حكمه أو لا يكون باطلاً فيكون المانع مانعاً فلا يترتب على السبب حكمه ؟ والجواب على ذلك يؤخذ بما قدمناه في الشروط .

هذا وبعد أن انتهى الحديث في الأسباب والشروط والموانع يقتضى الكلام في الرخصة والعزيمة ، لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفاً من الأوصاف سبباً في التخفيف ، والعزيمة عبارة عن اعتبار مجارى العادات سبباً للجري على الأحكام الأصلية الكلية .

وقد عددها بعض الأصوليين من الحكم للتكليف بناء على أنهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير ، وهما نظاران كل منهما صحيح إلا أن الجهة فيهما مختلفة .

وقد اتبعنا ترتيب الأمدى والشاطبي .

الرخصة والعزيمة :

(١) ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة .

فالعزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداء ، ومعنى عموم الحكم أنه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الأحوال كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال ، وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الإسلام ، ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكاليفية على العباد من الأمر فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك فإن سبقها وكان الثاني ناسخاً فهو الحكم الابتدائي ، ويدخل في ذلك ، المستثنى من عام وما خصص منه .

والرخصة في لسان الشرع على أربعة معان :

الأول ما استثنى من أصل كل مقتضى المنع مطلقاً من غير اعتبار لكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك ، على هذا المعنى جاء في الحديث : نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم .

الثاني : ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الفليطة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : ( ربنا ولا تجعل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ) ، وقوله : ( ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) .

الثالث : ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقة مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم ، وعزيمة قضاء الوقت في عبادة الله سبحانه .

الرابع : وهو الذي عليه اصطلاح الأصوليين ، ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كل مع الاختصار على موضع الحاجة فيه ، فكونه لعذر شاق هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة وكونه شاق لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلاً فإنه لا يسمى رخصة ، وكونه مستثنى من أصل كل لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء وإنما بعد استقرار الحكم الأصلي ، وكونه قاصراً على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع ( - أصول الفقه )

من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على وضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فإنهما يجوزان على كل حال .

والنتيجة أن المزمة راجعة إلى أصل كل ابتدائي ، والرخصة راجعة إلى جرق مستثنى من ذلك الأصل الكلى .

## (٢) حكم الرخصة :

قال الشاطبي رحمه الله : **حـ** رخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة واستدل على ذلك :

(١) بآيات الرخص نحو ( فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ) ، ( فن اضطر في محصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم ) ، ( وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ) ، وأشياء ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة .

(٢) الرخصة أصلها التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالمزمة والأخذ بالرخصة ، وهذا أصله الإباحة .

(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوباً أو ندباً لكانت عزائم لارخصاً لأن الراجح هو الحتم اللازم الذي لا خيرة فيه ، والندوب كذلك من مطلق الأمر ، فإذاً يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعاً بين متنافيين .

وربما يترض على هذه القضية من وجهين :

الأول : أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحاً ، بل قد يكون واجباً أو مندوباً ، قال الله تعالى : (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) والتطوف بهما مطلوب بإجماع ، وقال : (فن تسجل في يومين فلا إثم عليه) والتسجيل مندوب .

الثاني : أن العلماء نصوا على رخص مأمورها ، فالمضطر إذا غلب الملاك على وجب عليه تناول الميتة ، وفي الحديث : (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) .



والجواب عن الأول : أن رفع الإثم والحرج وضع في اللسان العربي إذا تجرد عن القرائن للإذن في الشيء ، فإذا لم يكن هناك قرائن تخبر به عما وضع له لم يستفد منه شيء فوق الإذن ، أما ما فهم من قرائن أخرى فليس من مدلول اللفظ وإنما أضافته تلك القرائن ، وفي مثل آية التطوف اقترن به قوله (من شعائر الله) ومنه فهم الوجوب أو أنه فهم بدليل آخر ، فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه وعلى هذا القول يجري فيما جاء على هذا النمط .

والجواب عن الثاني أنه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو التنبه إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بينهما ، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له في أكل الميتة لرفع الحرj ، فإن خاف التلف كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كل ابتداء ، فأكل الميتة للمضطر إذا نظر إليه من جهة أنه إحياء للنفس فهو عزيمة ، وإن نظر إليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان . وقد عارض معنى إحياء النفس في هذا معنى آخر فيمن أكره على الكفر وهو أن في عدم إجراء كلمة الكفر على اللسان الذي تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت على دينه لا يزلله شيء من المصاحب والفتن مهما اشتد أمرها ، ولذلك كان الصابر مجزأاً جزاء الصابرين المحسنين قلباً تعارضت الجهتان لم يقل أحد بوجوب إجراء كلمة الكفر على اللسان لإحياء النفس لأن النفس في سبيل مظهر الدين يسيرة .

ومن هذا البيان يظهر ما أخطأ به فيه بعض الأصوليين في تقسيم الرخصة إلى قسمين :

الأول : ما اعتبر دليل العزيمة معه قائم الحكم كإجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وجنابته على الإحرام وإقطار رمضان وتركه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتناول المضطر مال الغير .

والثاني : ما اعتبر دليل العزيمة معه متراهياً عن عمل الرخصة كفطر المسافر

والمريض في رمضان . وقالوا : إن حكم الاول أن العزيمة معه أولى ولو مات بسببها . وحكم الثاني أن العزيمة أولى ما لم يستضر .

وإنما كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم بالحكم مع محل الرخصة على كل حال لأنه لم ينسخ ، وغاية ما في الرخصة أن دليلها دل على مجرد الإذن فيها ، ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما أن الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف . فإذا كان في العمل بالعزيمة فساد لا يمارضه مصلحة أخرى أرجح منه كترك أس المضطر الميتة وهو مشرف على الهلاك كان بذلك الترك آثماً ، وإذا كان هناك مفسدة عارضتها مصلحة أخرى أرجح منها كترك المكروه إجراء كلمة الكفر على لسانه ، وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته ، كان بذلك الترك مأجوراً لأن مصلحة الثبات على الدين ظاهراً وباطناً رجحت مصلحة إحياء النفس .

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع المزايم والرخص ، أما القول بأن هذه الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم ، وتلك دليل حكم العزيمة معها مترخ ، فهو بما لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكم .

(٣) الرخصة إضافية لا أصلية ، بمعنى أن كل مكلف فقيه نفسه في الأخذ بها ما لم يجد فيها حد شرعي فيقف عنده . ويبان ذلك أن سبب الرخصة المشقة ، والمشاق تختلف بحسب قوة المزايم وضعفها وبحسب الأفعال ، فليس كل الناس في المشاق وتحمّلها على حد سواء ، وإذا كان كذلك فليس للشقات المعتبرة في التخفيف ضابط مخصوص ولا حد محدد يطرّد في جميع الناس ، ولذلك أقام الشارع في جملة منها إلى المظنة مقام الحكمة فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان المشقة وترك جملة منها إلى الاجتهاد كالمرض .

#### (٤) الترجيح بين العزيمة والرخصة :

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذي يعجز عنه عن أداء أركان الصلاة على وجبها أو عن الصوم لحرق فرت النفس ، أو لاصبر عليها شرعاً كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على إتمام أركان الصلاة ، وهذا القسم

راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء ( ليس من البر الصيام في السفر ) .  
فالرخصة في هذا جارية بجرى العزائم باعتبار رجوعها إلى أصول كلية ابتدائية ،  
ولذلك قال العلماء بوجود أكل الميتة خوفاً التلف وإن لم يفعل حتى ملك ، فهو أثم  
إلا إذا حارص ذلك مصلحة أخرى راجعة على حفظ النفس كما تقدم .

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها ، وهذا راجع إلى  
حقوق العباد لئلا يأتوا من رفق الله وتيسيره ، فللمكلف الأخذ بالعزيمة وإن تحمل في  
ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة ، ولترجيح بين الأمرين مجال رحب فأما الأخذ  
بالعزيمة فله مرجحات وهي :

( ١ ) إن العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به . وورود الرخصة وإن كان  
مقطوعاً به لكن سبب الترخص لا يحقق له فرضاً ، فإن مقدار المشقة المباح من أجله  
الترخص غير منضبط ، وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتعارض فيه الظنون ،  
فكان مقتضى ذلك ألا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب .

( ٢ ) إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لانه مطلق عام في جميع المكلفين  
والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين وهو من له عذر ، وبحسب بعض  
الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كل حالة ولا في كل وقت ولا لكل  
أحد ، فهو كالعارض الطارئ على الكلي ، والقاعدة المقررة أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر  
جزئي فالكلي هو المقدم ، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية ،  
ولا ينغرم نظام العالم بانغرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية ،  
فإن المصلحة الكلية ينغرم نظام كليتها ، وقد علم في مسائلنا أن العزيمة ، بالنسبة إلى كل  
مكلف ، أمر كلي . والرخصة إنما مشروعيها أن تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب ،  
والفرض ليس كذلك .

( ٣ ) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجوداً والصبر  
على حلوله ومرد وإن انتهض موجب الرخصة ، من ذلك قوله تعالى : ( الذين قال لهم  
الناس إن الناس قد سمعوا لكم فاحشوم ) فهذا مظنة التخفيف . فأقاموا الصبر والصبر والرجوع  
إلى الله فأنشئ عليهم . وعنه قوله تعالى : ( إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ  
بذاعت الأيصار وبلغت القلوب الحناجر ) ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالى :

(رجال صدقوا عاهدوا الله عليه) وأمثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع التي رخص الله فيها .

(٤) إن هذه العوارض طارئة وأشباهاها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع ، أعني أن المقصود في أصل التشريع ، إنما هو جبر على توسط مجارى العادات ، وكونه شاقا على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرج من أن يكون مقصودا له ، لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما نستثنى نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ، والبقاء على الأصل من المزمية هو المعتمد الأول للجدد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوى ، ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصنائع الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة ، فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم المزمية مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تنوم .

(٥) إن الترخص إذا أخذ به على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عرائم المكلفين في التعبد على الإطلاق ، فاما إذا أخذ بالمزمية ، فإنه يكون حريا بالثبات في التعبد والأخذ بالحزم فيه ، لأن الخير عادة والشر لجماعة ، وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج إلى إقامة دليل ، فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة بالنسبة إليه شاقة حرجية ، وإذا صارت كذلك لم يتم بها حق قيامها وطلب الطريق إلى الخروج منها . بناء على هذه الآوجه يرجع جانب المزمية ، لكن لا في كل حال ، ولذلك قسم أصحاب هذا الرأي المشقات إلى قسمين :

الأول المشقة الحقيقية ، الثاني المشقة التوهمية .

فاما الأول فإن كان بقاء الشخص معه على المزمية يدخل عليه فسادا لا يطيقه طيما أو شرعا ويكون ذلك محققا لا مظنونا ، فهذا مطلوب له الترخص وليس الكلام فيه .

وإن كان مظنونا فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل المزمية ، وكلما قوى الظن . . . مقتضى المزمية ، وكلما . . . مقتضى المزمية ، فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يضر فيه ولا يقدر على الصوم معه من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك ، فهذا ربما يشبه الأول لأن السبب موجود ، وبخلافه

من جهة أن عدم القدرة لم يثبت فعلا ، والأولى فيه الأخذ بالعمية إلى أن يظهر ،  
حين التلبس بالفعل ، عدم القدرة ، وأما إن كان متوهمًا بحيث لم يوجد السبب ولا  
الحكمة فهذا على وجهين :

الأول : أن يكون السبب عادة مطردة كمن ظن أن الحى تأتبه غدا لعادتها فأفطر ،  
ومن ظنت أن حبيضا تأتبه غدا فأفطرت ، وهذا لا يجوز التعويل عليه في الترخيص  
إلا أنه لو تلخص لحصل ما كان يتوقمه ، فهل يستحق عقوبة المفطر أولا ؟ هذا محل  
نظر ، والظاهر أنه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد .

الثاني : ألا يكون السبب عادة مطردة ، وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية  
لا تبنى على مجرد التوهم ، ونتيجة هذا كله أن الوقوف مع أصل العمية أولى إلا في  
المشقة المحلة الفادحة . فيكون الصبر أولى ما لم يؤد إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه .  
وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات :

(١) إن أصل العمية وإن كان قطعيا فأصل الترخيص قطعي أيضا ، فإذا وجدت  
المنظرة اعتبرنا ما سواه كانت قطعية أو ظنية ، فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب  
الأحكام مجرى القطع ، ففى ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقا للاعتبار ،  
فقد قام الدليل القطعي على أن الألفة الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الأدلة  
القطعية ، ومتى ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلنعتبر في الرخص وسقط الوجه الأول  
مرجحات العمية .

(٢) إن أصل الرخصة وإن كان جزئيا فالإضافة إلى عريتها ، فذلك غير مؤثر  
وإلا لزم أن تقدر فيما أمر فيه بالترخيص ، بل الجواب إذا كان مستقنى من كلى فهو  
معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للمعوم . أو من باب التقييد للإطلاق .  
ويصح تخصيص القطعي بالظن فهذا منه ، وقد تقرر أيضا أن الكلى لا ينخرم بانحراف  
بعض جزئياته ، فكذلك هناك فسقط الوجه الثاني .

(٣) إن الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ، وما دام  
الرخصة مباحة كما قدمنا وفيها سهولة وسرور ومراعاة حق البدن والشارع فهى أولى  
من العمية التى يراعى فيها حق الشارع وحده .

(٤) إن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرق بالمكلف عن تحمل المشاق  
فالأخذ بها مطلقا ، وفاق لقصده بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد والتكلف  
والتمعق المنهى عنه في القرآن والسنة .

(٥) إن ترك الترخيص مع ظن سيئه قد يؤدي إلى الانقطاع والسامة والملل  
والتنفير من الدخول في العبادة وكراهية العمل ، فإذا لم يكن باب الترخيص مفتوحا له  
إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عد الشريعة شاقة ،  
وربما ساء ظنه بما تدل عليه أدلة رفع الحرج أو انقطع أو عرض له بعض  
ما يكره شرعا .

بعد النظر في أوجه الطرفين تكون المشاق التي ليس لها مظنة منتهضه محل اشتباه ،  
وحل هذا الإشكال أن يوجه الأمر إلى نظر المجتهد حتى يرجع له أحد الطرفين  
فيما يتلى به .

وإذا تأملت ما سيئين في فصل المشتقات من باب التكليف ظهر لك وجه الصواب ،  
وافقه تعالى أعلم .

#### الصحة والبطالان :

لفظ ١ - يطلق على معنيين : الأول ترتب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما  
نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطه للقضاء فيما فيه  
قضاء ، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه ،  
وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للملك والحل .

والمعنى الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال هذا عمل  
صحيح بمعنى أنه يرجع به الثواب في الآخرة سواء أكان عبادة ، أم عادة ، وهذا  
يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الأصولي البحث فيه .

ولفظ البطلان كذلك يطلق على معنيين :

الأول : عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها باطلة

بمعنى أنها غير مجرّدة ولا مبرمة لخدمة ولا مستعانة للقضاء. وذلك يكون مخالفتها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شرط أو ركن . وإذا رجعت المخالفة إلى نقص للعبادة كما صورنا ، فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها ، أما إن ر . إلى وصف خارجي منفك من حقيقتها كاصلاة في الدار المنصوبة فقد قدمنا أن الفعل صحيح على رأى الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع . ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع ، وقدمنا أن ذلك هو الظاهر .

وكما نقول في المعاملات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها شرعا من الملك والحل ولما كانت هذه المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعا إلى اعتبارين : الأول من حيث هي أمور مآذون فيها شرعا أو مأمور بها شرعا ، والثاني من حيث هي أسباب لمصالح يبيحها عليا . فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق وجعلوا مخالفة أمر الشارع قصده بإطلاق كالعبادات المحسنة ، وإذا كان كذلك فعلاقة أمر الشارع تقتضى أنه غير مشروع ، وغير المشروع باطل فهذا كذلك ، ومن هنا قال الشافعية : ولا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات .

وأما الثاني فاعتبره قوم ولكنهم لم يميلوا الأمر الأول ، بل جعلوا الأمر ينزل على اعتبار المصلحة . فإذا كان المعنى الذى لأجله كان العمل مخالفا للأمر مؤثرا في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسلمة بالكافر حكم بالبطلان ، وإذا كان المعنى الذى من أجله كان العمل مخالفا لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفته لم يمكن تلخيصها كالبيع لأجل مجهول أو بشئ لم يكن الفعل باطلا بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلذذا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذى يحدده الشرع وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ . وقد وضع لنا كذلك اسم الفاسد ، والمعنى الذى فيه هو الفساد .

وسلطين في الكلام على مقتضى النهى أن هذا رأى أقرب إلى نظر الشرعية التى إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود . وجعلها أسبابا لما يترتب عليها ولم تجعلها تعبدا محضاً .

الإطلاق الثاني للبطلان أن يراد به عدم ترتيب العمل عليه في الآخرة وهو الثواب ، وهذا يبحث فيه علماء الأخلاق .

هذا ، وقد رأى ابن الحاجب أن الصحة والبطلان في العبادات أمر عقلي لا يتوقف على توقيف من الشارع لأن الصحة كون العمل موافقاً لأمر الشارع والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك ، وهذا أمر يستقل العقل بدركه بعد معرفة ما يتوقف العبادة عليه . قال ابن الهمام : ولا يخفى أن ترتيب الأثر على الفعل وضعي يعني معرفة كون العبادة مسقطاً للقضاء ، لأن ورود أمر الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها تسقط القضاء أولاً تسقطه إلى توقف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة .

أما الصحة والبطلان في المعاملات فأمر شرعي ، إنما يعرف بتوقيف من الشارع فهما إذاً من أحكام الوضع .

المحكوم فيه ( وهو الفعل ) :

للفعل الداخِل تحت التكليف شروط :

١ — صحة حدوثه لاستحقاق تعلق الأمر بالمحال كقلب الأجناس والجمع بين الضدين ، فلا أمر إلا بمعلوم يمكن وجوده .

٢ — جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلًا باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته ، وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدرًا للمخاطب .

٣ — كونه معلوماً للأمور بيزا عن غيره حتى يتصور قصده إليه .

٤ — أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يقتضي فيما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب ، ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم إذ قد نصبت الأدلة وحصل العقل والتمسك من النظر حتى إن مالم يقع عليه دليل لا يعتبر الإنسان مأموراً به ، وكذلك من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يكون مأموراً لأنه لا يتمكن من النظر .



هـ — أن يكون بحيث يصح إيقاعه طاعة وهو أكثر الماديات ، ويستثنى من هـ شيان : أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعروف في الوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به .  
الثاني : أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لا فتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل .

ويخرج عن هذه الشروط مسائل :

### الأولى :

( القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بمتنع ) .  
والممتنع إما أن يكون امتناعه ذاتياً بحيث لا تقبل ذاته الوجوب كالجوع بين الضدين ، وإما مادياً يعني أنه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للتكليف به ، والكلام في كل منهما في طرفين : الأول من جهة جواز التكليف ، والثاني من جهة الوقوع من الخارج .  
المستحيل لذاته :

المستحيل لذاته لا يجوز عقلاً التكليف به ، لأن التكليف معناه طلب إيقاع الفعل خارجاً فلا بد من تصور المكلف به كما طلب ، وقد فرضنا أنه مستحيل لذاته فامتنع التكليف به ، وكذلك يمتنع التكليف الصوري لأنه ضرب من الهذيان وهو لا يجوز على الله .

المستحيل لأمر خارج .

يراد به ما هو ممكن في ذاته ولكنه ليس من مقدور العبد ، وهذا القسم ملحق بالأول لأنه لا بد في التكليف من ملاحظة المكلف والمكلف به والنسبة بينهما وهي الإمكان الخاص أي إمكان وقوع هذا الفعل من المكلف ، والإمكان الذاتي لا يفيد هنا لأنه ليس مناهياً للتكليف ، وقد نسب إلى الأشعري رحمه الله القول بتجويز التكليف بهذا الضرب من الأفعال بل إن جميع التكالييف منه ولم ينقل هذا عنه صراحة وإنما زعموه لازم مذهبه في هاتين القاعدتين :

# ١- القدرة لا تكن إلا مع الفعل .

٢- أفعال المباد مخلوقة لله - فمقد التكلف لاقدره للكلف على الفعل فهو مستحيل منه ، ولما كان الفعل مخلوقاً لله غير مقدور له فقد كلف بما لاقدره له عليه .

ولزوم هذا من القاعدة الأولى خطأ ، لأن القدرة هي مناط التكلف هي الممكنة وهي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهي تقدم العمل قطعاً : أما التي تقارن العمل وهي التي أرادها الأشعري فلا ينطبق بها التكلف ، والقرآن شاهد في كثير من آياته على أن التكلف ينطبق بالأولى لا بالثانية كقوله تعالى : ( فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ) ، ( وقف على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) . أما القاعدة الثانية فإنها قد تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو ما يساويه في المعنى وإن عاقله في اللفظ ، أما على رأي المحققين من أن هناك شيئاً يوجده العبد وهو العزم المصمم على العمل بلا تردد والترجى الصادق إليه طالب إياه - وهذا معنى الكسب عند المحققين - فلا : فإذا عزم المكلف ذلك العزم وجد الفعل أثره بقدره له ، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى لا ينافي قدرة العبد على هذا العزم . فظهر من ذلك أن القاعدة الثانية لا يلزم منها ما التزمه أصحاب الأشعري إلا إذا جعلوه جبرياً أو في حكم الجبريين .

مالا يكون ، لسبق علم الله أنه لا يكون :

احتج قوم على جواز التكلف بالمستحيل ، أن الله كلف قوماً بأعمال سبق في علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك في كتابه العزيز فقال : ( سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) وهو مع ذلك كلهم بالإيمان .

والجواب عن ذلك أن العلم لا أثر له في وجود الفعل ولا في عدمه ، إذ ليس مما يسلب قدرة العزم على الفعل عند خلق الاختيار فابقع من الأفعال موافقاً لعلم الله القديم لا يؤثر العلم في وجوده إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه .

وغاية الأمر أن الله سبحانه وتعالى له كمال العلم فكان عليه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذ لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذي كلفوا به .

الشاق من الأعمال :

من الأعمال ما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه يشق عليه فله وكلامنا الآن فيه .

والعمل الشاق ضربان :

الأول : ما يكون خارجا عن المعتاد في الأعمال بحيث يشوش على النفوس تصرفها ويقطعها في القيام بما فيه تلك المشقة .

ثاني : ألا تكون المشقة فيه واصله إلى حد الضرب الأول ، ولكن تضع التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق على النفس ، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف إذ هو في اللغة يقتضى معنى المشقة .

فأما الضرب الأول فلا مرأى في جواز التكليف به عقلا لأنه يمكن الوقوع كما لا مرأى في أن الشارع لم يقصد بالتكليف الإهانة ، والدليل على ذلك :

١ — نصوص الكتاب قال تعالى ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) وقال ( ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) وقال ( ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ) إل غير ذلك من الآيات .

٢ — ما ثبت من مشروعية الرخص كالقصر للريض والمسافر وأكل الميتة للضطر ، وهذا يدل على مطلق رفع الحرج ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان هناك ترخيص ولا تخفيف .

٣ — الإجماع على عدم وقوعه في التكليف .

وأما الضرب الثاني فلا شبهة أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم كلفة ومعقاة ما ، ولكنها لا تسمى في العادة المستمرة ولكن هذه المعتادة الخاصة في طريق الفعل ليست مقصودة للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فإنه لا يقصد لإلامه وإعاناته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض . والدليل على أن الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الأدلة على الضرب الأول .

ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس المكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظيم أجرها ، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل فافع .

أما الأول فلا أنه ليس للمكلف أن يفعل ما يخالف قصد للشارع ، وإذا قصد إيقاع المشقة ، فقد خالف قصد الشارع ، وكل عمل يخالف به قصد الشارع فهو باطل لا أجر فيه .

وأما الثاني فلا أنه شأن التكليف في العمل كله .

ولا يمارض هذا ما ورد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبني سلبه وقد أرادوا القرب من . سجدته : « دياركم تكتب لكم آثاركم ، دياركم تكتب لكم آثاركم ، وقال : « إن لكم بكل خطاوة درجة ، إذ أن هذا يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة صحيح مثاب عليه ، لأن أولئك الذين أجبروا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالقرار في دارهم لعظم الأجر بكثرة الخطأ .

والجواب : أن هذا الحديث لم يقصد فيه إلى نفس المشقة ، فقد ورد في البخاري ما يفسره ، فإنه زاد فيه : وكره أن تمرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراسها .

### أصل :

الأفعال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة غير معتادة ، فاما أن تكون حاصلة بسبب المكلف ، واختياره مع أن ذلك الفعل لا يقتضيها أو لا ، فإن كانت من القسم الأول كان ذلك منهيأ عنه وغير صحيح التمسك به ، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه ، فقد رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على من نذر أن يصوم قائماً في الشمس ، فأمره باتمام صومه ، ونهاه عن القيام في الشمس ، وقال : « هلك المتطعمون » لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ولا لنيل ماعنده .

وإن كانت المشقة تابعة للعمل كالمرض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً

والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً إلا بمشقة ، فهذا الذى شرحت له الرخص فإن عمل بها فذاك ، وإن أراد العمل بالعزيمة فهو على وجهين :

الاول : أن يعلم أو يظن أنه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عاداته فساد يخرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له وكذلك إن لم يعلم ولم يظن ، ولكن لما دخل فى العمل دخل عليه ذلك ، فحكه الإمساك عما أدخل عليه التشويش ، وفى مثل هذا جاء ( ليس من البر الصيام فى السفر ) .

الثانى : أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن فى العمل مشقة غير معتادة ، فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة لأن زيادة المشقة عما ينشأ عنه العنت بل للمعقة فى نفسها هى العنت والخرج ، وإن قدر على الصبر عليها مرة فهى مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

واعلم أن المخرج قد رفع عن المكلف لأمرين :

أحدهما : الخوف من انقطاع من الطرق ، وبغض العبادة ، وكرهية التكليف ، ويتنظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله أو ماله .

ثانيهما : عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعباد المختلفة الأنواع . مثل قيامه على أهله وولده ، فربما كان التفرغل فى بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها ، وربما أراد الحلل للطرفين على المبالغة فى الاستعناء فانقطع عنها .

فأما الاول فإن الله وضع هذه الشريعة حنيفة سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحبها إليهم بذلك ، فلم يحلوا على خلاف السباح والسهولة لدخول عليهم فيما كفوا به ما لا يخص به أعمالهم .

وأما الثانى فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا يبدل منها ، فإذا أوغل فى عمل شاق فربما قاطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التى تتعلق به فتكون عبادة أو عمله الداخلى فيه قطعاً عما كلفه الله به فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير ممتور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يحل بواحدة منها ولا يحال من أحواله .

هذا كله فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو مأذون فيه ، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع ، لأنه زاد على ارتكاب ما نهى عنه إدخال العنت والحرج على نفسه ، إلا أنه قد يكون في الشرع سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصداً من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد جلب مصلحة أو رده مفسدة كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل وكف له عن العودة إلى ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع في مثله .

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه فهنا ليس للشارع قصد في إبقاء ذلك الألم وتلك المشقة عليها كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس ، وقد فهم من مجموع الشريعة الإذن في دفع المؤذيات والمؤلات رفقاً للمشقة اللاحقة ، بل أذن لهم في التحرز عنها عند ترقعها وإن لم تقع تكملة لمقصود البعد كالإذن في الجوع والعطش والحر والبرد ، وفي التداوى عند وقوع الأمراض ، وفي التوقي من كل مؤذ آتياً كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها ، وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفسد وجلب المصالح .

فسرع :

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده ، وقد تكون عامة له ولغيره ، وقد تكون داخلة على غيره بسببه ، ومثال العامة ولغيره الوالي المفتقر إليه لكونه ذا كفاءة فيما أسند إليه إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى العبادة ، فإنه إذا لم يقم بالولاية عم الفساد والضرر ، وبلغه من ذلك ما يلحق غيره ، ومثال الداخلة على غيره دونه القاضي والعالم المفتقر إليهما إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصلحتهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام ، وعلى كل تقدير ، فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا العمل المؤدى إليها مطلوباً فنشأ تعارض مشقتين ، وإذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ، وإن لم يمكن فلا بد من

الترجيح ، فإذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وإن كان العكس فالعكس .

### أصل :

المشقة التي تقع في طريق الأفعال وهي معنادة ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد رفعها لأنه لو كان قاصداً رفعها لم يمكن بقاء التكليف معها لأن كل عمل طائى أو غير عادى يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره قل أو جل ، إما في نفس العمل المكلف به ، وإما خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معاً ، فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله ، وذلك غير صحيح ، فكان ما يستلزمه غير صحيح<sup>(١)</sup> .

### تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة :

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط في التكليف إلى نوعين : قدرة ممكنة ، وقدرة ميسرة .

فالأولى هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما طلب منه سواء أكان بديناً أم مالياً من غير جرج ؟ ويعبرون عنها بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ، والذي تشترط له من الأفعال كالصلاة إن غلب على الظن فعله بالمعزم عليه ، فالواجب الأداء حينئذ فإن لم يؤد فهو على وجهين : ألا يكون هناك تقصير حتى اقتضى الوقت وهنا لا إثم ، والوجوب ينتقل إلى القضاء إن كان ثمة خلف ، فإن لم يكن له خلف كصلاة العيد فلا قضاء ولا إثم . والثاني أنه لا يؤدى بسبب التقصير ، وهذا يلحقه فيه الإثم سواء كان له خلف أو لا .

وإن لم يكن الفعل عند التمكن غالباً على الظن وجب الأداء لخلفه لا لعينه كمن تأهل في الجزء الأخير من الوقت ، فالوجوب إنما يظهر أثره في وجوب القضاء ، ومن المعقول ما اشترطه زفره من أنه لا يتوجه الخطاب إلا إذا كان قد بقي

(١) تنبيه : الكلام على المشتقات ملخص من المرافعات للإمام الفاطمي .

من الوقت ما يسع الصلاة ، وقال الشافعي : لا خطاب إلا إذا قد بقي من الوقت ما يسع ركعة .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء ، لأن اشتراطها إنما كان لتوجه الخطاب وقد توجه ووجوب القضاء ليس إلا بقاء ذلك الوجوب ، لأن سببهما واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج إلى قدرة أخرى .

وبما اكتفى بالقدرة الممكنة في ترك الخطاب به الحج حيث اشترط له الاستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحة ، فلم تمكن منهما وقت الحج ثم هلكت ثبت الحج في ذمته ديناً ، وكذلك صدقة الفطر حيث اشترط لها ملك المال فلم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته .

والقدرة الميسرة هي الزائدة على مقدار التمكن باليسر ، وهذه اشترطت في أكثر الواجبات المالية كالزكاة فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة على الإمكان ما ييسر به الأداء وهو حوّلان الحول الممكن من النمو ، ثم لم يوجب الشارع إلا جزءاً قليلاً جداً من كثير ، ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لقوات القدرة الميسرة واتفق الوجوب إذا كان هناك دين لمناقضه اليسر والفقى إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين ، واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً ، أما الإستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء .

والسقوط بالهلاك مبنى على أن الواجب جزء من العين ولهذا تسقط الزكاة بدفع الثواب كله بدون نية لوصول الجزء الواجب إلى مستحقه قطعاً ، والنية إنما يحتاج إليها في التمين عنه المراجعة ولا مزاحمة هنا .

ومثل الزكاة الكفارة بدليل أن الله خير القادر على جميع خصالها بين أعلامها وأدائها ، فإن هذا إذن للكلف بما هو الأيسر عليه ، فلا يشترط لإجزاء الصوم فيها العجز المستدام فلو عجز وصام ثم أيسر بعد ذلك لا يطل صومه ولا يؤمر بإحدى الخصال الأخرى ، ولو فرط في التكفير حتى هلك ماله انتقل الوجوب إلى الصوم ،



والإستهلاك هنا كإهلاك لأن المال غير متعين لها بخلافه في الزكاة فإن الواجب جزء النصاب كما ذكرنا .

ولما خالفت الكفارة الزكاة فوجبت مع الدين لأن المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة ، والذي لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين ، أما الكفارة فوجبت زجراً عن الجنابة وستراً لها ، والإغناء غير مقصود بها ولهذا تأدبت بالصوم ، وعلى أن بعض الفقهاء سوى بينهما في السقوط بالدين وهو ظاهر .

### مقتضى التكليف :

لا تكليف إلا بفعل ، وذلك في الأمر ظاهر ، أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن النهي وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية ، فلا تكليف تنجزى قبلها ، فإذا قال الشارع : ( لا تقربوا الزنا ) فعناه إن طلبت نفسك الزنا فكفها عنه لأنه إذا لم يحظر بالبال فكيف يتصور كفها عنه ؟ فهو تكليف معلق .

ولما قصر الجهور التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره ، أما العلم فليس من مقدوره لأنه ليس أثراً للقدرة ولا استمراره أيضاً وكون المكلف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العلم لقدرة المكلف فيكون مثلاً النهي فإن عدم مشيئة الفعل أصلاً صورة لعدم الشعور بالتكليف فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك ، وقال بعض المعتزلة : قد يقتضى التكليف عدم الفعل ، ورد بأن المنتهى بالمنهى مثاب ولا يثاب الإنسان إلا على شيء والعلم ليس بشيء ، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب ؟ قال الغزالي : والصحيح أن الأمر فيه منقسم ، أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية ، وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهى عن فعلهما فسيعاقب فاعلهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله أما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها .

## ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي

للفعل المكلف به شروط شرعية تتوقف عليها صحته كالصلاة توقفت صحتها على الإسلام والوضوء وستر العورة ، فهل يصح أن يطالب المكلف بالمشروط والشرط غير حاصل ؟

لا ينبغي أن يكون هناك . ف في الجواب أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف ، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معاً ويكون مأموراً بتقديم الشرط ، ويترتب على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، ونسب إلى الخنافية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا أن ذلك غير صحيح وإنما ينازعون في جزئية من القاعدة الشكلية وهي المطالبة التي شرطها الإيمان لا في القاعدة الكلية فيكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لا أنه جزئى من جزئيات قاعدة متنازع فيها .

الفروع الدينية : إما عقوبات وإما معاملات وإما عبادات ، وليس الأولان محل نزاع وإنما النزاع في مطالبته بالعبادات حتى يكون معاقباً على تركها في الآخرة كما يعاقب على ترك الإيمان فيضاعف له العذاب .

قال الشافعية : الكفار مكلفون بفروع الشريعة ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فيما يحكيه عن جواب المشركين في الدار الآخرة : ( ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين ) فأخبر أنهم استحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين ، وإن كان من مقاوم فإنه لم يرده عليهم بل أقرم عليه ، وسواء علينا أقلنا بأن العذاب للأمرين أو أن أصله للتكذيب وغلط عليهم بترك الفروع فإنه ينتج أنهم كانوا مطالبين في الدنيا بها ، ويؤكد ذلك أنه يترتب على تقيضه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المخطورات وبين من أقصر

على الكفر ، والنسوية بينهما خلاف الإجماع فضلا عن أنها معقولة وعاقلة لنص قوله تعالى : ( والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أُناما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا ، نصت الآية على العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فبدل ذلك على أنهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر ، واختلف أئمة الحنفية في هذه المسألة فقال مشايخ سمرقند : ليسوا غاطبين بالفروع ما دلموا كفاراً ، وقال غيرهم إنهم مكلفون ، ولكنهم اختلفوا : هل التكليف بها أداء واعتقاداً أو اعتقاداً فقط ؟ فقال مشايخ العراق : إنهم مكلفون بها أداءً واعتقاداً ، وقال مشايخ بخارى : إنهم مكلفون اعتقاداً فقط بحيث أن العقاب إنما يكون على عدم الاعتقاد فقط .

ولم يقولوا هذه الأقوال نقلاً عن أبي حنيفة رحمه الله لأنه لم يحفظ عنه فيها قول ، وإنما استخرجوه من فروع مذهبية : منها أن عمداً قال فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم أسلم إنه يلزمه الوفاء بنذره ، فقال البخاريون : إن ذلك يدل على أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق بنهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبقى شاغلاً ذمته حتى إذا أسلم أوفى ، قال ابن الهمام : ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر ، لم يلزم ما قالوه ، ولو أعطينا النظر قليلاً عن الفروع ظهر لنا أنه لا معنى للتوقف في أن الكفار مطالبون بإجابة الرسول إلى الإيمان وإلا ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من الخطابات الشرعية الموجهة إلى من كان يدعوهم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا حجة لهم في قولهم : لو وجبت هذه الفروع في ذمته لكان من اللازم خصاؤها إذا أسلم واللازم باطل ، لأنه خلاف الإجماع لأننا نقول إن هذه الملازمة باطلة لأن القضاء إنما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل المنع عما مضى لكنه قد ورد فقال الله تعالى : ( إن يتنوها ينفجر لهم ما قد سلف ) ، وقال عليه السلام : « الإسلام يجب ما قبله ، والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب على

من أسلم أن يقضى جميع الفروض لكان في ذلك إبعاد للقلوب عن الإسلام والله يريد أن يحبه إليهم ويزينه في قلوبهم .

وبعد أن أقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية ، وإنما غايةها : هل يستحق هؤلاء الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية أو لا ؟ أما في الدنيا على أنه لا يصح أداء هذه العيادة منهم ما داموا كفارا ، وأنهم إذا أسلوا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم ، فالقدر العملي متفق عليه ، والنزاع إنما هو في أمر آخرى .

### المحكوم عليه وهو المكلف

تكليف المعلوم :

وضع المتكلمون من الأصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعلوم ، وليس البحث فيها بما يصح أن يجعل من مسائل أصول الفقه لأنها لا صلة بينها وبين استنباط الأحكام الشرعية ، وإنما هي مسألة كلامية ترجع إلى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسي وثبوته لله تعالى .

معنى تكليف المعلوم قيام الطلب في الأزل عن سيوجد مستوفياً شرائط التكليف وليس مناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معنى له ، فلا يصح له أن يكون محل خلاف .

قال الأشاعرة : إن المعلوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزلياً واللازم باطل ، أما المقدمة الأولى فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً ، وذلك محال لأن كلام الله أزلي لا متناهي قيام الحوادث به .

وقال غيرهم : لا ، لأنه يلزم من التكليف أمر ونهي وخبر ، ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر ، وقد رد هذا بأنه إنما يلزم ذلك في الكلام المقتضى ذي التعلق التجيزي والخطاب التفوي في الخبر ، أما الطلب النفسي فتعلقه بالمعلوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو إن وجد ، ونجد معنى الخبر في نفسك

مترددا للاعتبار وغيره ، أما حقيقة الأسمية والخبرية الممتدة بلا مخاطب موجود فإن ذلك متى عرض التعلق التمييزي وإذا أثبتوه فبالعنى المتقدم . وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسى .

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العوارى التى ليس لها أدنى فائدة عملية فى أصول الفقه .

### فهم المكلف الخطاب :

من شروط توجيه التكلف قدرة من يرجع إليه على فهم الخطاب والمراد بالفهم تصور معانى الألفاظ التى بها التكليف ، وذلك لأن من أد الشارح بتوجيه الخطاب هو العمل أو دفع الحجة من الناس ( لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) وكلا الأمرين محال عن لاشعور له وطلب المحال محال . ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ) .

### اعتراضان على هذا الأصل :

قال قوم : إن تكليف من لا يفهم الخطاب قد ورد فى الشريعة قال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ) ومعنى ذلك إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فهم حال سكرهم مكلفون بالكف عن الصلاة وهم لا يفهمون الخطاب إذ ذاك ، وقال الفقهاء : إن كثيراً من عبارات السكران المعتدى بسكره معتبر حتى إذا طلق زوجته طلقت وحكم الشارع بينهما بالفرقة وجناياته يعاقب عليها .

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التى نزلت فيها . لما نزل قوله تعالى : ( يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ) تخرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون ، حتى إذا صلى أحد الشاربين مرة وخطأ فى قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين لم يفقدوا رشدهم أن يتعاشوا الصلاة إذا سكروا وصارت ذكرتهم لاحتفاظ على نظام الآى فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها ، وغاية أمرهم أن

حافظتهم ضعفت عن ١ - ١٠ آيات غير مشوشة . والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم ألا يصلوا وهم مأمورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالكيس يقضى بعدم شربها محافظة على الصلاة ، ولذلك امتنع بعض من كان يشربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة .

أما ما حكم به الفقهاء من اعتبار بعض عبارات السكران المتعمد فإنه من باب ربط المسيئات بأسبابها التي جعلت معتبرة عقوبة له ( انظر السكر في عوارض الأهلية ) .

#### الاعتراض الثاني :

قال آخرون : قد ثبت أن الشريعة عامة ( وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ) وفي الناس عرب يفهم لسان القرآن وفهم غير عرب لا يفهمه ، فكيف يوجه الخطاب باللسان العربي إلى من لا يفهمه ؟ وهل هذا إلا مصادم للأصل الذي قررناه ؟ ولا يمكن الخوض من هذا الاعتراض مع المحافظة على الأصل إلا بأحد أمور ثلاثة :

( الأول ) ترجمة الكتاب الكريم إلى السنة من يدعون إلى الإسلام حتى يمكنهم فهمه .

( الثاني ) أن يكون أول واجب ندهو إليه غير العرب أن يتعلموا اللسان العربي حتى يمكن بعد ذلك أن ندعوم للإيمان وأن نبين لهم أصوله وفروعه وهم يفهمون .

( الثالث ) أن يكون من الواجب على فئة من المسلمين أن يعرفوا بإتقان لغة الأمم التي يدعونها حتى يمكنهم أن يبلغوا الدعوة على وجهها .

أما الأمر الأول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلاً عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أرسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيص وفيه هذه الآية للكرامة ( قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من

دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ) ولا بد أن تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتى فهمها . وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من بالحيشة من المسلمين يفهمون التجاشى القرآن ولا طريق إلى إلهامه إلا بالترجمة .

ويمكن أن يكون هذا القدر دليلا على جواز ترجمة الكتاب إلى اللغات المختلفة، وتعتبر الترجمة تفسيرا لأن الترجمة الحقيقية تكاد تنعذر فإن كثيرا من آى الكتاب اختلف العرب في تفسيره وفي المراد منه .

ومع هذا فكثير من المتقدمين منعوا من ترجمة القرآن لأن الترجمة فكر المترجم وهو يخطئ . وصيب .

وأما الأمر الثانى فلا سبيل إلى اختياره لأننا لم نر فى أوامر الشريعة ما يطالب غير العرب بتعلم معربة ، على أنه لو وجد لكان لإبلاغه محتاجا إلى ترجمة فهو غير مخلص .

فلم يبق إلا الأمر الثالث وهو أن يكون من الواجب على أهل الكفاية فى الأمة تعلم لغات الأمم التى تدعى تعلما متقنا يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتى تقوم الحجة ، فإن قصر المسلمون فى ذلك أئموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل فى الشريعة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتى يكون رسولا بينه وبين اليهود ، ولم يرسل الكتب إلى كسرى وقيصر والمقوقس والنجاشى إلا على أيد أناس يحسنون لغات الأمم التى أرسلوا إليها فهذا واجب لاتم الدعوة بدونه . والأصل الذى قرئناه لا خلل فيه .

ويلزم من اشتراط الفهم التكليف اشتراط العقل . ولما لم يكن له قدر منضبط ينابط به التكليف إذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الخارج له مناظرا منضبطا وهو البلوغ عاقلا . ويعرف كونه عاقلا بما يصدر عنه من الأفعال . ولما كان الإنسان يتقلب فى أدوار بالنسبة لاستقلاله وعقله رأى الخنفية أن يذكروا أحكامه من بدء تكونه إلى تمام عقله فقسموا حياته إلى أدوار أربعة :

الدور الأول : دور الجنين .

الدور الثاني : دور الانفصال إلى التمييز .

الدور الثالث : دور التمييز إلى البلوغ .

الدور الرابع : ما بعد البلوغ .

والأهلية التي عليها الإنسان نوعان : أهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه ، وأهلية أداء وهي كونه معتبراً فله شرعا .

وأهلية الوجوب تكون بالذمة وهي الوصف الشرعي الذي يكون الإنسان محلاً لأن يجب له وعليه ، وأهلية الأداء بالعقل وهي قاصرة لقصوره والثابت معها صحة الأداء وكاملة بكمالها والثابت معها وجوب الأداء ولتتكلم على جميع الأدوار الإنسانية باعتبار قسمي الأهلية .

الدور الأول :

الجنين إذا نظر إليه من كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينقل باثقالها نحكم بعدم استقلاله فتنتفي عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه ، وإذا نظر إليه من جهة كونه نفساً بحياة نحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لأن يجب له وعليه .

لم يمكنهم أن يرجعوا إحدى الجهتين على الأخرى من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه ، وعاملوه من جهة استقلاله للوجوب له ، ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح حقه منفرداً عن أمه ولا يجب في ماله ثمن ما اشترى له الولي .

وعندي أنه لا إرث له وهو جنين لأن سبب الإرث الولد ، وشرطه الانفصال حياً فلا يثبت له المال الموروث إلا بالانفصال حياً ولذلك لو انفصل ميتاً لا يوزع المال على ورثته وإنما يوزع على ورثة المورث كأن الجنين لم يكن ، وكذلك الوصية فإن الموصي به يرجع إلى ورثة الموصى لا إلى ورثة الجنين .



### الدور الثاني :

متى انفصل الجنين حيا ثبت استقلاله فثبت ذمة فصار أهلا لأن يجب له وعليه ،  
ولكن فيما عليه تفصيل هالك بيانه :

إن كان المقصود بما يلزم الذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الفرم المالى  
فيما هو من حقوق المباد والوض فى الماوضات المالية والمؤن كالعشر والخراج  
ولا نظر إلى ما فيها من العباداة والعقوبة لانه ليس بمقصود ، والصلات التى تشبه المؤن  
كنفقة القريب ، والصلات التى تشبه الوض كنفقة الزوجة . أما الصلات التى تشبه  
العقوبات فلا تجب فى ماله كالعقل وهو تحمل شيء من الأذية مع العاقلة .

وإن كان المقصود بما يلزم الذمة هو الأداء فإنه لا يلزم ذمته لعمومه من ذلك  
كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن إيجابها للابتداء بالأداء اختيارا وليس  
من أهله ، ومن هنا أسقط عمد عنه زكاة الفطر ترجيحاً لمضى العباداة ورجح الإمام  
وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجباها فى ماله .

وإن كان المقصود بما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالتقصير  
وكحرمانه من الإرث بقتله مورثه لأن العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به .

### الدور الثالث :

بعد أن يميز الإنسان تثبت له أهلية الأداء القاصرة لتصور عقله .

والذى يثبت مع الأهلية القاصرة لوعان :

( الأول ) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبح كالإيمان ، وإما قبيح  
لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر ، وإما متردد بينهما .

( الثانى ) حق العبد وهو إما فيه نفع محض ، وإما ضرر محض وإما متردد بين  
النفع والضرر فإن كان حقاً لله حسناً لا يحتمل حسنه القبح وهو الإيمان صح منه  
متى وجد لأن فيه نفعاً محضاً له ، والوجود الحقيقى يتبع الحكمى إلا إذا قارنه حرج  
الشارع ولم يوجد ، فضلاً عن أنه غير لائق .

وقد يعترض كونه نفعاً محضاً بأنه قد يترتب عليه ضرر الحرمان من الميراث إذا كان مورثه غير مسلم ؛ وفرقة الزوجية إن كانت غير كتابة . والجواب إن حكم الإسلام إنما هو ما وضع له وهو موضوع لسعادة الدارين ، وإذا كان يترتب عليه شيء غير مقصود وهو ما تقدم من الحرمان والفرقة فلا يخرج ذلك عن حقيقة وضعه خصوصاً أن هذه النتائج غير لازمة بل قد يلزم عندها وهو إرثه من قريبه المسلم .

وإن كان حقاً أنه لا يحتمل قبحه الحسن وهو الكفر فإنه يصح منه أيضاً بالنسبة لأحكام الأخوة وكذلك بالنسبة لأحكام الدنيا على رأى الإمام ومحمد ؛ وقال أبو يوسف : لا يصح منه بالنسبة إليها لأنه ضرر محض ، وذلك مقتضى القياس .

وينبى على الأول أن امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لكنه لا يقتل لأن القتل مطول بكون المرتد محارباً وليس للصبي من أهل الحاربة ، ولا يقتل أيضاً بعد بلوغه إذا استمر على رذته لأن في محبة إسلامه خلافاً بين العلماء أوردت شبهه فيه .

وإن كان مرتدداً بين الحسن والقبح كالعبادات البدنية فذلك تصح منه لما فيها من المصلحة الآخروية إلا أنها لا تستتبع عهدة ، فلو شرع في صلاة لا يلزمه المعنى فيها ، ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها .

وإن كان حقاً للعبد ، وهو محض ، صحت مباشرته له من غيره حاجة إلى إذن وليه كقبول الهبة والصدقة ، وتجب أجرته إذا أجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لأنهم إنما أبطلوه لحق الصبي حتى لا يلحقه منه ضرر ، فإذا عمل بقى الأجر نفعاً وأصح وكالته بلا عهده لأن ذلك دفع محض إذ يكتسب به إحسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهي لزوم المهدة فتمحض نفعاً وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : ( وابتلوا النياى ) ، ومعنى الابتلاء الاختيار بالتصرف قبل البلوغ ( حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم وشدا فادفعوا إليهم أموالهم ) .

وإن كان ضرراً محضاً لا يملكه ولو أذن وليه كما لا يملكه غيره من ولي ورصى

وقاض لأن ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر عليه إثابها فيما هو ضرر محض في حقه وذلك كالطلاق والعتق والصدقة والمبة وإن كان متردداً بين النفع والضرر ملكه مع إذن وليه لأنه أهل لحكم هذه التصرفات إذ أنه يملك البسذل إذا باشرها. وليه ، وأهل لإجراء هذه التصرفات حيث صححت وكالته بها وفيما نفع من حيث تحصيل مقصوده . ولما لوحظ أن هناك قصوراً ضم إلى ذلك إذن وليه لينجبر هذا القصور ، ومثال هذا المتردد : البيع والإجارة والنكاح ففيها احتمال الرجح والخسران .

#### الدور الرابع :

بمد بلوغ الصبي تتم أهليته إلا أنه قد يعرض له عوارض بعضها يؤثر في هذه الأهلية وقد وضع لها الحنفية فصلاً خاصاً سموه عوارض الأهلية .

#### عوارض الأهلية :

هي نوعان : عوارض مماوية أى ليست من قبل المبد ولا هي واقعة باختياره ، وعوارض مكتسبة أى واقعة باختيار المبد سواء كانت آتية من قبل نفسه أو من قبل غيره .

#### العوارض المماوية :

(١) الجنون وهو اختلال في العقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجه وهو يثنى شرط المبادات وهو النية فلا تصح منه ولا تجب عليه على تفصيل فيه . الجنون إما ممتد وإما غير ممتد ، وهذا إما طارئ وإما أصلي ، والامتداد ليس له ضابط عام وإنما يختلف باختلاف المبادات ، فبالنسبة إلى الصلاة يتحقق الامتداد بالزيادة على يوم وليلة عندهما أو بصيرورة الصلوات ، ستاهند محمد ، وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره ، وفي الزكاة باستغراق الحول كله ، وقال أبو يوسف : لا كثره حكم الكل .

فإن كان ممتدا سقط منه وجوب المبادات فلا تشتغل بها ذمته .

وإن كان غير مند وهو طارىء لم يمنع التكليف لأنه عارض بمنع فهم الخطاب  
دال قبل الامتداد ولأنه لا يثنى أصل الوجوب بالذمة وهي ثابتة له ، ولذلك يرث  
ويملك ، متى وجد الوجوب وهو اشتغال الذمة لزمت المطالبة لكنها سقطت في الممتد  
لأن الأداء غير ممكن لانقضاء شرطه ، والقضاء يلزمه وهو مدفوع .

وإن كان غير مند وهو أصلي لحكمه عند محمد حكم الممتد لأنه أناط الإسقاط بكل  
من الامتداد والأصالة ، وقال أبو يوسف : حكمه كالطارىء إناطة للإسقاط  
بالامتداد .

(٢) القنة : وهو اختلال في العقل بحيث يحتلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء  
ومرة كلام المجانين ، وكذا سائر أموره ، وحكم المعتوه كالصبي المميز في جميع  
ما ذكر له .

(٣) النسيان : وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه وهو لا ينافي  
أهلية الوجوب ، ولا وجوب الأداء لكمال العقل .

وحكمه أنه ليس عذراً في حقوق العباد ، أما حقوق الله فلها جهتان :  
الأولى : استحقاق الإثم . الثانية : ترتب الأحكام على فعله .

فأما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام : « وضع عن أمتي الخطأ  
والنسيان » لأن العقوبة الأخروية إنما تكون لتقص الجرمية وهو متباعد عنه .

وأما من الجهة الثانية : فإن فعله يترتب عليه حكمه بشرطين : أن يكون هناك  
مذكر للناسي بما هو بصدده ، وألا يكون هناك داع لفعل الذي فعله ، وذلك كما كل  
المصلحة وكلامه ، فكلاهما مفسد للصلاة لأن حالة المصلحة مذكورة له بصلاته ولا داعي  
يدعوه إلى الأكل في ذلك الوقت .

فإن فقد أحسد الشرطين لم يترتب على فعل الناسي حكمه كأكل العصائم ، فإنه  
لا مذكر له والطبع داع للأكل وكترك الذابح التسمية .

(٤) النوم : وهو عارض بمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الأداء ولكنه  
لا ينافي أصل الوجوب لعدم إخلاله بالذمة ولذا وجب القضاء ( انظر ما قدمنا من  
وجوب القضاء عليه بسبب جديد ) ، وأوجب إبطال جميع عباراته .

(٥) الإخاء : وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع التوم له ، فلهذا ما لم يرد التوم ولكونه يزيد عنه جعلوه فاقضوا الوضوء في جميع الأحوال حتى في الصلاة .

### المرض :

المرض لا ينافي أهلية الحكم والعبادة لأنه لا يخلل في النعمة والعقل والتعلق ولما فيه من العجز شرعت العبادة فيه على قدر الممكنة .

ولما كان المرض سبباً للموت الذي هو علة الخلقة كان سبباً لتعلق حق الغريم والوارث بماله فكان سبباً للحجر عليه في جميع ماله بالنسبة للغريم الذي دينه مستغرق وفي الثلثين بالنسبة للورثة إذا اتصل به الموت ، وحيث يثبت الحجر مستنداً إلى أول المرض وبذلك تكون التصرفات الصادرة منه - وهي محتملة الفسخ - صحيحة حين صدورها منه لصدورها من أهلها في محلها ثم تفسخ بعد الموت إن احتيج إلى فسخها ، وإن لم تكن محتملة للفسخ كان أعتق عبده وهو مستغرق بالدين أو كانت قيمته تزيد على الثلث ، فلا ينقض العتق ويسمى العبد للغريم أو فيما زاد على الثلث بالنسبة للوارث .

### الحيض والنفاس :

لا يسهطان أهلية الوجوب ولا الأداء إلا أنه ثبت أن الطهارة منهما شرط لصحة الصلاة والصوم فلا يمكن أدائهما ، وانتفى قضاء الصلاة للحرج دون الصوم ولأنه من أداء الصوم حالة الحيض والنفاس انتفى وجوب الأداء عليهما ، لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة منياً عنه واجباً أدائه والقضاء إنما وجب لتحقيق السبب وهو شهود الشهر .

### الموت :

الموت تسقط به الأحكام الدنيوية التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها ويقت عليه إثم ما قصر فيه ، أما ما شرع عليه لحاجة غيره ، فلا يسقط وفيه تفصيل يتبين عما يأتي :

إن كان حقاً متملقاً بعين بنى الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع والنصوب لأن المقصود حصولها لصاحبها وهذا يمكن بعد وفاته وليس المقصود الفعل حتى يقال إن الميت عاجز عنه بخلاف العبادات فإن المقصود منها الفعل .

وإن كان ديناً لم يبق بمجرد النسيئة لضعفها بالموت ، وإعمايقي إذا قويت بمال تركه أو كفيل كان بالدين قبل الموت ؛ لأن المال هو محل الاستيفاء . وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت ، فإن لم يكن له مال ولا كفيل بالدين قبل الموت لم تصح الكفالة بالدين بعد الموت لسقوط الدين عن ذمة الميت بالموت فلا مطالبة ومتى سقطت المطالبة لم يبق محل للكفالة لأنها التزام المطالبة بما يطالب به الأصل هذا رأى الإمام ، وقال صاحباه وسائر الأئمة : تصح الكفالة لأن الميت لا يبرأ من الدين بالموت ، ولذلك يطالب بالدين إذا ظهر له مال ، وإذا تبرع أحد عن الميت ودفع الدين حل للدائن أخذه ولو كانت الذمة قد رنت بالموت لا يبرأ ، والعجز عن المطالبة الناشئ عن عدم قدرة الميت لا يمنع صحة الكفالة ككفالة المفلس . ويدل على الصحة حديث جابر : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصل على رجل مات وعليه دين فأق بيمت ، فقال : أعليه دين ؟ قالوا : نعم ، ديناران ، قال : صلوا على صاحبكم ، فقال أبو قتادة الأنصاري : هما على يارسول الله فصل عليه . »

وإن كان مشروعاً بطريق الصلة لغيره كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت بالموت إلا أن يوصى فيعتبر من تلك كغيره من التبرعات .

وأما ما شرع للميت فيبقى على ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك الحاجة وحاجته في وقاه ديونه وتنفيذ وصيته التي صرح الفاعر بنفاذها وجهازه ، ويقدم من هذه الحاجات الدين المعلق بين كالمرهون والمشتري قبل القبض فصاحب الدين أحق بها ، ثم بقية ديونه ثم الوصية .

وأما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص شرع لترك الثأر ، والمحتاج إليه الورثة لا الميت ، ثم الجنائية وقعت على حقهم لما كانوا يتنصرون بحياته ، وعلى حق الميت لحرماته من حياته إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب ، ثبت ابتداء الورثة القاطنين

مقامه عنه ، فالسبب انعقد في حق المورث ، والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب وصح عفوم قبل الموت رعاية لجانب الواجب ، فكان القصاص ثابتاً ابتداءً للكل ، ولذلك قال أبو حنيفة : لا يورث القصاص لأن الإرث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه إلى الورثة وليس الحال هنا كذلك فلا ينتصب بعض الورثة خصماً عن البقية ، ويجب أن تعاد بينة الحاضر إذا حضر الغائب لأن كلا منهم في حق القصاص كالمنفرد ، وعند الصاحبين يورث لأن خلفه وهو الذي يصالح عليه الجاني إجماعاً موروث إجماعاً ولا تصح المخالفة بين الأصل والخلف في الأحكام .

### العوارض المكتسبة

#### ( ١ ) السكر :

السكر هو غية العقل من خمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان ، وينقسم بحسب طريقته إلى نوعين :

الأول : ما طريقته غير محظور كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية وهذا حكمه ، مائل للإعفاء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق .

الثاني : ما طريقته محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الأحكام وتصبح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصنادق والتزوج والإقراض والاستقراض ، وذلك لأن العقل قائم ، وإنما عرض فوات فهم الخطأ بمصيبة فيبقى التكليف في حق الإثم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضى شريعاً . وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج أن يكون كفئاً لأن إضراره بنفسه لا يوجب إضرارها .

وإذا أقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يعد كما لو أقر بذنا أو شرب خمر أو سرقة لأن حاله يوجب رجوعه وإن كان يضمن المسروق لأنه حق العبد ولا يحتمل الرجوع ،

وإذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالثمن أو القذف وغيرها أو باسبب الحد بأن  
زنى أو سرق أو قذف أو قذف اقصى منه وحد إذا صحا .

والخلاصة أن الفقهاء لم يجعلوا السكر مسقطاً للتكليف ولا مذهباً للحقوق ولا عتفاً  
للمقدار الجرائم التي تصدر من السكران لأنه جريمة والجريمة لا يصح أن يستفيد منها  
صاحبها كما ذكر في متعلقات النهى .

### ( ٢ ) الهزل :

الهزل الأيراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازى ، وهو المسمى في عرف  
الناس الآن المقود الصورية .

والذى يدخله الهزل من الأقوال ثلاثة :

( ١ ) إنشاءات . ( ٢ ) إخبارات .

( ٣ ) اعتقادات .

### الهزل في الإنشاءات :

الإنشاء هو إحداث السبب الذى يستعقب حكماً شرعياً ، وهذه الأسباب قسمان :  
( ١ ) أسباب يمكن نقضها . ( ٢ ) أسباب لا يمكن نقضها .

فالأسباب التى يمكن نقضها كالبيع والإجارة ، وتحقق الهزل لابد فيه من المواضعة ،  
فإن كانت على أصل العقد بأن اتفق العاقدان على التكلم بلفظ العقد ولا يريدان  
حكمه واتفقا بعد وقوعه أنهما كانا مصرين حين العقد على المواضعة كان حكم العقد  
كحكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤيداً لأنهما قد رضا بمباشرة العقد ولم رضا بحكمه ،  
فالعقد يكون قاسداً ولا يفيد الملك بالقبض لعدم اختيار الحكم وإذا نقضه أحدهما  
انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال بإيجازته ، فإذا أجازاه جاز مطلقاً عند المصاحين .  
وبشرط أن تكون الإجازة في بحر الأيام الثلاثة التالية للعقد عند الإمام . أما إذا اتفقا  
على أنه لم يحضرهما شيء حين العقد أو اختلفا فقال أحدهما كنا مصرين عن  
المواضعة حين العقد وقال الآخر كنا مصرين عليها ، فالعقد من أبى حنيفة صحيح



عملا بأن الأصل في العقود الصحة وال لزوم حتى يقوم المعارض ، والمواضعة عارض لم يتفقا عليه فلم يتأكد معارضا للأصل ، وفاسد عند صاحبين لأنهما اتفقا على حصول المواضعة ولم يتفقا على رفعها ، والعادة جرت بالبناء عليها متى سبقت فهي معارض قوي لأصل الصحة في العقود ، ولما إذا اتفقا على أنها أعرضا حين العقد عن المواضعة وبني العقد فإنه صحيح إتفقا .

وإن كانت المواضعة على قدر العوض بأن تواضعا على البيع بألفين واثنان في الحقيقة ألف ، فأبو حنيفة يعمل بمقتضى ما ذكر في العقد سواء اتفقا على بقاء المواضعة حين العقد أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء ، أو اختلفا في الإعراض والبناء أو اتفقا على الإعراض عن المواضعة ، والفرق عنده بين الاتفاق على البناء هنا حيث قال بفساد العقد أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الألفين شرطا لقبول البيع بالألف فكانه قال له : بتك بألفين على ألا يجب أحدهما ، وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحدهما وهو فساد العقد فلو اعتبرت المواضعة في الثمن ترجيحاً للأصل وهو البيع ، وتصحيح العقد لا بد منه لأنه لا يزل فيه فيطل الثاني وهو اعتبار المواضعة بخلاف البناء في المواضعة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة ، وقال صاحبان : يعمل بالمواضعة إلا إذا اتفقا على أنها أعرضا هنا حين العقد فيعمل بما ذكر في العقد .

وإن كانت المواضعة على جنس الثمن بأن اتفقا على إظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقا على اعتبار ما ذكر في العقد وإلغاء المواضعة ، والسبب في قول صاحبين هنا بذلك في الاتفاق على البناء وقولهما في المواضعة على القدر باعتبار المواضعة أن العمل بالمواضعة مع الصحة هنا غير ممكن ، لأن البيع مخلوع بدل إذ باعتبار المواضعة يكون ألف درهم وليست مذكورة في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن ، وعقد البيع إذا خلا عن الثمن بطل . ولا معنى لإبطال هذا العقد الجدي فلو لم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن ، أما في القدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضعة فإنه ينفذ بالأقل المتواضع عليه المندرج في الأكثر المظهر .

والأسباب التي لا يمكن تقضها وهي التي لا يجري فيها الفسخ ولا الإقامة  
ثلاثة أنواع :

- (١) أسباب لا مال فيها .
- (٢) أسباب فيها مال تبعاً .
- (٣) أسباب فيها مال مقصود .

فإن كانت بما لا مال فيه كالطلاق والعتق والغفر عن القصاص واليمين والنذر  
كانت صحيحة والهزل باطل لازماً كالم وقد رضى بالسبب الذي وضع شرعاً يستلزم  
مسياً بدليل أنه لا يصح فيه شرط الخيار ومتى رضى به لا يلزم رضاه بمسئله لأنه واقع  
شرعاً لا محالة .

وإن كان فيه مال تبعاً بأن يثبت بدون ذكره كالنكاح فقد يتواضعان على الأصل  
أو على التقدير أو على الجنس فإن تراضعا على أصل النكاح ألفت المواضعة ولزم  
النكاح مطلقاً لعدم تأثير الهزل فيه بالنص .

وإن تراضعا على القدرة واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر في العقد  
ولا تجزئ العلة التي جعلت الإمام يقول في المواضعة على قدر الثمن أنه يعمل بما ذكر  
في العقد لأن النكاح لا يتوثر في صحته الشروط الفاسدة بخلاف البيع ، وإن اتفقا على  
أنهما لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الإعراض والبناء عمل بما ذكر في العقد — على  
ما رواه أبو يوسف عن الإمام — كالبيع وكذلك إن اتفقا على الإعراض .

وإن تراضعا على الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لحلول العقد عن مهر ،  
لذا يسمى هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتراضع عليه لم يذكر في العقد وإن اتفقا  
على أنه لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الإعراض والبناء فالواجب المسمى في العقد  
كالبيع والمواضعة باطلة ، وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة فيحل العقد  
عن مهر وبالحلول يجب مهر المثل .

وإن كان فيه مال مقصود ألا يثبت المال بذكره كالخلع والعتق على مال والصلح  
عن دم العمد ، واتفقا على الإعراض أو على عدم الحضور أو اختلفا في الإعراض  
والبناء لزم الطلاق والمال اتفقا — رجح أبو حنيفة في الأخيرين العقد على المواضعة

على أصله لعدم تحقق المراض لأنهما ذعلا عنه في صورة عدم الحضور ورجع مدعى الإعراض في صورة الاختلاف لأنه متمسك بالأصل في العقود وهو الصحة والزوج ، وأما عندهما فلمدم تأثير الهزل في هذه الصور الثلاث .

وإن اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند صاحبين لأن المال وإن لم يثبت بالهزل لكنه تبح للطلاق من جهة أنه يستقنى عنه لولا المقصد إلى ذكره . فإذا ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما في ضمنه وهو المال ، والنتيجة من هذه الجهة لا تنافي أنه المقصود بالمعنى السابق وهو أنه لا يثبت إلا بالذكر . وعند أبي حنيفة : يترو — الطلاق على مشيئة الزوجة — الطلاق بالمسمى على طريق الجدد وإسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن المخلع لا يقصد شروط الفاسدة والشروط الفاسدة هنا أن يتعلق الطلاق بجميع البطل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وإنما لم يتوقف على اختياره هو أيضاً لأن المخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتل شرط الخيار ، فإذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها .

وحكم العتق على مال والصلح عن التمسك بالطلاق .

أما تسليم الشفعة هن لا فإن كان قبل طلب الموائبة فهو كالكسوت فيعطى لها ، وإن كان بعده بطل التسليم فتبقى الشفعة لأن تسليمها من جنس ما يطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد الموعدين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه .

ومثل تسليم الشفعة إبراء المدينون الكفيل لأن في هذا الإبراء معنى التملك وهو يرتد بالرد فيؤثر هذا الهزل .

#### الإخبارات والاعتقادات :

الهزل في الإخبارات عامة يطلها لأن الإقرار يمتد - المخبر به والهزل ينافي ذلك ويبدل على عدمه كذلك الهزل في الاعتقادات وإنما حكوا بردة من قال كلمة الكفر هازلاً لاستغفاره .

### السفه :

السفه خفة في الإنسان تبعه على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلال العقل .

والسفه لا ينافي شيئاً من الأحكام الشرعية ، فالسفيه يتوجه إليه الخطاب بحقوق الله وحقوق العباد - إلا أن الشريعة راعت ما فيه من المصلحة فقررت أن يمنع حرية التصرف في ماله صيانة له ، وفي ذلك تفصيل يأتيه :

إذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله إجماعاً ، لقول الله تعالى : ( ولا توتروا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً ) ثم علق دفع المال لهم على إنسان الرشد فقال ( وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ) .

واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشد فهما امتد زمن السفه لا يعطى ماله وإن بلغ من السن ما بلغ .

وجعل أبو حنيفة الرشد مظنة وهي بلوغه خمسا وعشرين سنة لأنه لا بد فيها من حصول رشد ما لمعنى زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكر بأدنى ما يطلق الأسماء المنكرة .

أما الحبر عليه وهو أن يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للفسخ ، كذلك خلاف . فقال أبو يوسف ومحمد : يحجر على السفيه نظراً له لأن فيه صيانة ماله ، والحاكم إنما نصب لينظر إلى مصلحة من لا قدرة له من المسلمين .

وقال أبو حنيفة : لا يحجر على السفيه لأن الحبر وإن ترتب عليه مصلحة يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي إهدار أهلية الحر الذي يلحقه بالجمادات وغاية السفه أن يقتصر ويجرد من المال ، ولا يجوز على الأدنى وهو المال إهدار الأعلى وهو الأهلية .

قال الذين رجحوا الحجر : إن النص القاضى بمنع السفية ماله حكمته الخوف من أنه يتلفه وإذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه أن يتلفه بتلك التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه — وليست مصلحة الحجر قاصرة عليه بل فيها مصلحة عامة وهى دفع الضرر عن الناس لأنه لو لم يحجر عليه لأمكنه أن يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم والمصلحة الخاصة تهدر إذا عارضت المصلحة العامة . إومن ذلك أنهم أوجبوا الحجر على الطيب الجاهل والملقى الذى يعلم الناس الحيل والمكارى المفلس وإن كان فى ذلك إضاعة لحرثهم لكنه يدرأ عن العامة مفاسد ، فإن الأول يضر الأديان والثالث يضر الأموال :

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله .

وبعد اتفاق أن يوسف ومحمد على الحجر اختلفا ؛ فقال محمد : يثبت الحجر بحصول السفه ولا يتوقف على القضاء لأن السفه هو الملة فى الحجر ففى وجده كان الحجر . وقال أبو يوسف : لا يثبت الحجر إلا بقضاء القاضى لأنه من الأصول المجتهد فيها بسبب أنه متردد بين مصلحة هى النظر للسفيه بإبقاء ماله ومفسدة إهدار عيادته والذي يرجح أحدهما هو القضاء .

وأيضاً أن السفه صفة للإنسان تعرفها تصرفاته فإن كانت تصرفاته منافية لمقتضى العقل والتدبير دلت على سفيه . ومن هو الذى له القول الفصل فى الحكم على هذه التصرفات ؟ ليس إلا القاضى الذى يستقرئ الحوادث ويكون منها حكماً على الشخص أو له .

والقول بثبوت الحجر بنفس من غير قضاء تغرير بالناس لأن كل فرد يعامله من غير أن يكون عنده ما يدل على عدم نفاذ تصرفاته ، وربما لم يكن له مقصد شىء فتثبت لولى حق إبطال هذه التصرفات أو إجازتها وفى هذا إلحاق الضرر بالناس من ضم مقتضى .

أما الحجر على المدينين إذا خيف منه أن يضر مدائنه بالمواضعة مع غيره يبعاً أو إقراراً فاتفقوا على أنه لا يثبت إلا بالقضاء لأنه نظر للفرما فيتوقف على طلبهم

ويحكم القاضي لا يتصرف المديون في المال الذي في يده وقت الحجر إلا بهم ،  
وأما ما أصابه بعد الحجر فلا يلحقه حكم الحجر بل له أن يتصرف فيه وحده .

#### ( ٤ ) السفر :

السفر لا يتنافى أهلية الأحكام ولكن الشارع جعله سبباً للتخفيف فشرعت  
ركعتين ابتداء ورخص له في ترك الصوم . غير أن في ذلك تفصيلاً وهاك بيانه :

إن وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وأن يصوم وإذا شرع في الصوم فليس له  
أن يفطر ، لكن إذا أفطر لا كفارة عليه لم تكن الشبهة .

وإذا عرض السفر أثناء اليوم لا يحل الفطر . فإن أفطر قبل عروض السفر ثم  
سافر فعليه الكفارة لأن السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله وإذا  
عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وإنما لا تجب عليه الكفارة لم تكن الشبهة .

ويثبت قصر الرابطة للسافر بمجرد الشروع في السفر لا بتحقيقه ، لأنه لا يتحقق  
إلا بعد أن يسافر ثلاثة أيام بلياليها أو ما يوازي ذلك . ولو أقام قبل التحقق تصح<sup>١</sup>  
الإقامة ولم تزل أحكامها ولو كان في المغازاة ، أما بعد تحقق السفر فلا تصح إقامة  
إلا في مكان يصلح للإقامة من مصر أو قرية لأن ذلك رفع للسفر بعد تحققه فلا تؤثر  
فيه نية الإقامة في غير محلها .

ولا يمنع سفر المصيبة الرخصة كما قدمنا ذلك في متعلق أحكام النهي .

#### ( ٥ ) الخطأ :

الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجناية . مثاله : صائم تميمض  
فسرى الماء إلى حلقه ، ورأى صيداً أصاب إنساناً ، فإن الصائم قاصد إدخال الماء إلى  
فيه لا إلى حلقه ، الذي هو محل الجناية ، والرأي قاصد الطير لا الإنسان . والخطأ  
فيه جناية عدم التثبت ولذا يؤاخذ به من هذه الجهة ، فلا تقدر العقوبة فيه بقدر  
الجرية نفسها وإنما بقدر عدم التثبت الذي أدى إلى حصولها والحقوق بالنسبة للخطأ  
نوعان : حقوق لله ، وحقوق للمعد .

فأما حقوق الله فقد جعل الشارع الخطأ عذراً فيها إذا اجتهد لأنه ثبت على قدر ما يمكنه فرضاً وجعله شبهة تدرأ العقوبات فلا يؤاخذ المخطئ بهد ولا قصاص لما قلنا إن العقوبة فيه ليست على قدر الجرعة نفسها .

وأما حقوق المبد فليس الخطأ عذراً فيها فبضمن المتلف خطأ قيمة ما أتلف وعليه الدية في القتل لأنها تعويض مالي عما أصاب ورثة المتول من الضرر لكن خفف عنه هذا التعويض فوجبت الدية بخفة ، ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

وأوقع الحنفية طلاق المخطئ قضاء لأن الغفلة عن معنى اللفظ خفي وفي الوقوف على قصد حرج لأنه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فأقيم تمييز البلوغ مقامه قال ابن الهمام : أما فيما بينه وبين الله فهي أراءه .

#### ( ٦ ) الإكراه :

الإكراه حمل الإنسان غيره على ما لا يرضاه قولاً أو فعلاً بحيث لو خلى ونفسه لما باشره .

وقبل الكلام على أحكامه نبين معنى كلمتين تردان في حكمهما الاختيار والرضا . فالاختيار معناه ترجيح فعل الشيء على تركه والرضا الارتياح إلى فعل الشيء وجميع الأفعال الصادرة عن الإنسان لا بد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحاً إذا كان منبثقاً عن رغبة ، وقد يكون فاسداً إذا كان ترجيحاً لأهون شرين . ولا يلزم من وجود الفعل من الإنسان رضاه به أي ارتياحه إليه .

#### قسم الحنفية الإكراه إلى قسمين :

الاول : إكراه ملجئ ، وهو أن يكون السبب الذي به الإضطرار إلى الفعل يفوت نفساً أو عضواً وغلب على الفاعل حصوله .

الثاني : إكراه غير ملجئ . وهو أن يكون السبب الذي به التهديد ضرباً لا يفضى إلى تلف عضو أو حبساً .

وحكم الأول أنه يفسد الاختيار ويعدم الرضا ، وحكم الثاني أنه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار .

والذى لاحظوه فى هذا التقسيم هو القدرة على الصبر وعدمها ، فالأول لا قدرة على الصبر معه ولذلك جعلوا الاختيار فيه فاسداً والثانى يمكن الصبر عليه فلم يجعلوه مؤثراً فى الاختيار :

ونحن نرى أن جعل فوات النفس والمعضو هو وحده الذى يزيل عن الإنسان قدرة الصبر وما عداه لا يزيلها غير واضح ، لأن تأثير الآذى فى أنفس الناس غير متحد ، فمن الناس من لا يمكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والإهانة ، ومنهم من يصبر على كل شيء حتى الموت ، فلم يكن ما لاحظوه مناسطاً صحيحاً لاعتبار الإكراه ملحجاً أو غير ملحج . لأن ذلك لا يطرده ولا يغلب .

أثر الإكراه :

المكروه عليه ثلاثة أقسام :

الأول : أقوال لا تقبل الفسخ . الثانى : أقوال تقبله . الثالث : أفعال .

أما القسم الأول فلا تأثير للإكراه فيه من حيث نفاذه ، فإذا أكره على طلاق زوجته أو عتق عبداً فقد سواء كان الإكراه ملحجاً أو غير ملحج . وإذا قارنه إتلاف مالى ضمنه الحامل فيضمن قيمة العبد ، ولو لم يقل الحنفية بنفاذ هذه الأقوال لما كان لإيمان البيعة فى عهدهم قيمة ، لأن الناس كانوا يحلفونها مكرهين ، وخالفهم فى ذلك سائر الأئمة المجتهدين لأنهم لم يروا تحميل القائل تبعه قوله مع ظهور أنه لم يفعله ورغبة فيه ولا اختياراً له وإنما هو بسلطان قاس لم يجد حيلة فى دفعه عنه ، والسنة تساعدهم على ذلك .

وأما القسم الثانى فأثر الإكراه فيه الإفساد مع الانعقاد لوجود المحلية ، فإذا باع أو أقر مكرهاً كان البيع فاسداً والإقرار لاغياً لقيام القرينة على عدم صدق الخبر ، وسواء فى ذلك الإكراه الملحج وغيره . كان من اللازم أن يحكم بعدم انعقاد البيع



أصلاً لظهور أن التراضي من ماهية العقود لا أنه شرط فيها ولذلك يعرفون البيع بأنه مبادلة مال بمال عن تراض وإن كان بعض الفقهاء ينسكروا أن كلفة عن تراض من تمام التعريف ويرى الاختصار فيه على مبادلة مال بمال .

والقسم الثالث يتنوع إلى فوعين :

الأول : ما لا يمكن فيه أن يكون الفاعل آلة للحمل ، وهنا لا أثر للإكراه فيه بل يلزم الفاعل حكمه ويقتصر عليه ، ومثال ذلك الزنا وإفساد الصوم وشرب الخمر ففسد صوم الفاعل ، ولكن لما كان الزنا والشرب يوجبان حداً والحدود تسقط بالشبهات لم يوجبوا على الفاعل حداً .

الثاني : ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا وعلى وجهين : الأول : أن يلزم على اعتبار الفاعل آلة تبدل محل الجنابة الذي يستلزم مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكراه لأنه متى خالف فقد فعل طائفاً لا مكروهاً وهذا حكمه كالنوع الأول ، وهاك مثالين له :

(أ) أكره محرماً آخر على قتل صيد وقتل جنابة على الإحرام فالحامل أراد من الفاعل الجنابة على إحرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل كان الفعل جنابة على إحرام الحامل وهو غير ما أكره عليه فيبطل الإكراه ، لذلك قالوا إن الفاعل ضامن جزاء ما قتل من الصيد ، وإنما أشركوا معه الحامل في الضمان لأنه فوق الدال على الصيد ، وقد ضمنوا الدال فهذا أولى .

(ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه . أراد الحامل من الفاعل أن يبيع ويسلم تسليمها هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال لأنه يصير هذا التسليم تسليم مفصوب اغتصبه الحامل ثم سلم إلى المشتري وليس هذا هو المقصود بالإكراه ، ولذلك قالوا إن التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد الفاسد فيملكه المشتري ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة .

الثاني : ألا يلزم على اعتباره آلة تبدل محل الجنابة وهذا فيه تفصيل بين أن يكون الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ .

فإن كان ملجئاً نسب الفعل إلى الحامل ابتداءً ، ومثال ذلك الإكراه على إتلاف مال أو إتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتص منه وحده في القتل العمد كما هو رأى أبى حنيفة ومحمد ، ويلزمه الكفارة ، وأسقط عنه أبو يوسف القصاص لأن العلة وهي مباشرة الجنابة لم توجد ، ومن هذه الجهة وهي المباشرة قال زفر بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في ثبوت القصاص — وإن كان القتل خطأ كما لو أكرمه على رمى حديد فأصاب إنساناً لزمت الدية عاقلة الحامل وبجرم الحامل من الإرث إذا أكرمه على قتل من يرثه الحامل ولا يجرم الفاعل الإرث إذا أكرمه على قتل من يرثه ، ويأثم كل من الفاعل والحامل في العمد والخطأ لعدم التثبت ، أما الحامل فلحملة ، وأما الفاعل فلأنه أثر حياة نفسه على من هو مثله وفي الخطأ لعدم التثبت ، وسيأتى تفصيل ذلك ، وإن كان الإكراه غير ملجئ. اقتصر الحكم على الفاعل لعدم فساد اختياره فيضمن ما أتلغه من الأموال. ويقتص منه في القتل العمد .

هذا كله من حيث نسبة الفعل إلى الحامل والفاعل .

أما من حيث حل الإقدام من الفاعل على الفعل وعدمه ففيه تفصيل : وذلك أن المحرم الذي يكره عليه إما محرم لا تسقط حرمة ولا يرخص فيه كالقتل وجرح الغير وزنا الرجل ، وهذا لا يحل الإكراه والإقدام عليه — وإما محرم تسقط حرمة عند الاضطراب ويرخص فيه كأكل الميتة والخمر والخنزير وهذا يبيح الإكراه الملجئ. والإقدام عليه لأنه نوع من الاضطراب وقد قال الله سبحانه وتعالى : ( إلا ما اضطررتم إليه ) ، ويأثم إذا تأخر .

أما ما يرخص فيه من غير أن تسقط حرمة كالتكلم بكلمة الكفر وإتلاف مال المسلم وما يحتمل السقوط بالاعتذار كالعسلالة والصيام والزكاة والصح فهذا يبيح له الإكراه والإقدام عليه لكنه لو صبر فلم يقدم لم يأثم بل يكون مثاباً ولو قتل كان شهيداً ( راجع فصل الرخص ) .

ولا يبيح الإكراه غير الملجئ. الإقدام على القسم الثاني وهو ما تسقط حرمة الاضطراب وإنما يورث شبهة تسقط الحد في شرب الخمر استحصاناً .

وإذ قد بينا أصل الحنفية في الإكراه فلتبين أصل الشافعي فيه لأنه أيسر وأعدل.  
قسم الشافعي الإكراه إلى قسمين :

(١) إكراه بحق . (٢) إكراه بغير حق .

فإن كان إكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة .

وإن كان بغير حق فهو على نوعين : الأول الإكراه على فعل أباح الشارع الاقدام عليه بسبب الإكراه ، وهذا حكمه أن تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً ، لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى وصحة العمل إنما تكون باختياره ، والإكراه يقسدهما ، ونسبة الفعل إلى الفاعل من رضاه إضمار به والمصمة تدفعه ، ثم إذا أمكنت نسبته إلى الحامل نسب إليه كما لو أكره إنساناً على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل وإذا لم تمكن نسبته إلى الحامل لنا ، كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو إقرار .

الثاني : الإكراه على فعل لم يبيح الشارع الاقدام عليه بالإكراه كالقتل والزنا ، وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرة القتل كما يقتص عنده من الفاعل لتسبيه .

والإكراه عند الشافعي محبس عظم وضرب مبرح وقتل سواء في الحكم ، بخلاف إتلاف المال وإذهاب الجاه ، وترد الملاحظة السابقة على هذا ، والله أعلم .

\*\*\*

## الكتاب الثاني

في كيفية استئثار الأحكام من الألفاظ

من طاعة الأصوليين أن يبدأوا بمباحث هذا الباب بمسألة وضع النصوص ، أهم

اصطلاح أم توفيق؟ ولم نر لإدخالها في هذا الفن سبباً يحمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخو اللغات والذي يهمنا من اللغة معرفة الطرق التي تثبت بها .

طرق معرفة اللغة :

( طرق معرفة اللغة : النقل المتواتر أو أخبار الأحاد أو استنباط العقل من النقل ، ولا قياس في اللغة )

الطرق التي ندرك بها معاني الألفاظ هي إما النقل المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن عدم تواطؤهم على الكذب كالألفاظ السماء والأرض والنار والهواء ومشاكل ذلك ، وأما أخبار الأحاد ككثير الألفاظ ، وأما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى عام لأنه لو لم يكن عاماً متناولاً لجميع الأفراد لم يجوز فيه الاستثناء . أما العقل الصرف فلا شأن له في إدراك اللغات .

بقيت مسألة تتنازع فيها الأصوليون وهي ثبوت اللغة بالقياس ، ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفي ذلك المسمى معنى يظن اعتباره في التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم يوجد ذلك المعنى في غير المسمى الذي ثبت وضع اللفظ له فهل يصح إطلاق ذلك اللفظ على المسمى الذي وجه فيه ذلك المعنى إطلاقاً حقيقياً كما يطلق على المسمى الذي نقل وضعه له أولاً يصح ذلك الإطلاق .

مثاله : الخمر ثبت وضعه للنبي . من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، وفيه معنى الستر لأنه يستر العقل . ويظن أن هذا المعنى هو علة التسمية ، ثم وجد ذلك المعنى نفسه في النبيذ المتخذ من التمر أو التفاح مثلاً ، فهل يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقاً حقيقياً . كما يطلق على المعتصر من العنب ، أو يختص الإطلاق الحقيقي بما غلر من من ماء العنب ؟ ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من حرز ، وقد وجد ذلك المعنى وهو الأخذ خفية في الثبائش الذي يأخذ أكفان الموتى ، فهل يصح إطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أولاً ؟

قالت طائفة : نعم يجوز هذا الإطلاق ، وقالت طائفة : لا يجوز .

والأصح هو الثاني ، لأن العرب إذا عرفت أن الخمر موضوع لما اعتصر من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم ، بل يكون وضعها من جهتها ، وإن عرفت أنها وضعت لكل ما يخامر العقل أو يخمره ثبت الاسم متى وجدت العلة بتوقيفهم لا بقياسنا ، وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون معنى الخمر العصير من ماء العنب ، وأن يكون كل ما خامر العقل خمرًا فلم تتحكم عليهم وتقول ، اغتصب هذه رأيتهم يعضون الاسم لمعنى فيه ويخصصونه بالمحل ، كما سيرا الفرس آدم لسواده وكيتا لحرته ، ولا يسمون الثوب الأسود آدم ولا الأحمر كيتا لأنهم ما وضعوا الآدم لمطلق أسود ، ولا الكيت لمطلق أحمر ، وكما سموا الزواج الذي تقر فيه المائعات قارورة ، وإن وجد ذلك المعنى فيهما .

### الاسامى الشرعية :

ورد في لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة في معان أكثر مما كانت قد وضعها له كلفظ الصلاة فإنها موضوعة في أصل اللغة للدعاء ، ثم أريد بها شرعا مجموع الأقوال والأفعال المعلومه . وكلفظ الزكاة فإن معناها اللغوي النماء ، ثم أريد بها شرعا قدر معين من المال يعطى لمن أمرقه بإعطائه إياه ، إلى غير ذلك من الألفاظ ، فهل تقلل الشارع هذه الألفاظ عن وضعها اللغوي من غير ملاحظة لذلك الوضع أو أنه استعملها في معناها اللغوي من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالتقييد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ، ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع ؟

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالأول ، وقد رد عليهم القاضي مذهبهم بمسلكين : ( الأول ) أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن ، والقرآن نزل بلغة العرب فلم يأخذ اللفظ واستعمله في غير ما وضعوه له لم يكن من لغتهم وإن كان عربي الأصل وكذلك إذا استعمله في بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه ولغير موضوعه . ( الثاني ) أن الشارع لو نقل الألفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان أخرى لزمه تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل ، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها ، ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا لأن الحججة لا تقوم بالأحاديث ، ثم رد على ما احتجوا به بما يأتي :

(١) احتجوا بقوله : وما كان الله ليضع إيمانكم) وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس ، وقال صلى الله عليه وسلم : نهيت عن قتل المصلين ، وأراد به المؤمنين ، وهو خلاف الوضع اللغوي .

وأجاب عن ذلك بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة ، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ، وسمى التصديق صلاة على سبيل التجوز ، وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به توهماً من التعلق والتجوز من نفس اللفظة .

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : الإيمان يضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذن عن الطريق ، وتسمية الإمالة إيماناً بخلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من أخبار الأحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وإن ثبت فهذه الشعب دليل الإيمان فتجوز بتسميتها إيماناً .

(٣) واحتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلى أسام وكانت استعارتها من اللغة أقرب من لغة أخرى أو لإبداع أسامها .

وأجاب عن ذلك بأننا لانسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، وإذا قيل إن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود والحج ليس عبارة عن الطواف والسمي ، قلنا ليس للصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الهداء كما في اللغة ، والحج عبارة عن التقصد ، والصوم عبارة الإمساك ، والزكاة عبارة عن النمو ، لكن الشرع شرط في إجراؤه هذه الأمور أموراً أخرى تنضم إليها : فشرط في الاعتداد بالهداء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفي تصديده أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

ومن هذا يتبين أن القاضي يرى أن الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي أدنى تصرف ، بل أتى تلك الاسماء على ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل

المسمى اللغوي مجزئاً . أما الغزالي فإنه توسط بين القولين فقال لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين : أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع عرف في الاستعمال كما للعرب . والثاني إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها ، فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في إتمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن قضاها بعيد ، فتسلم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بتصرف فيه ،

وأما ما استدل به القاضى من أن القرآن عربى فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربى عن القرآن فإنه لو اشتمل على تلك الكلمات بالسجدة لكان لا يخرجها عن كونه عربياً أيضاً ، وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم يفهموا مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى ، فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا عما ذكره القاضى رحمه الله ، وإليه تميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام في قوله : وما قيل الحق إنها مجازات اشتهرت بمعنى في لفظ الشارع مذهب القاضى . يشير بذلك إلى ما قاله البيضاوى في المنهاج . وإنما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضى أبا بكر لا يقول في الأسماء الشرعية بنقل ولا تجوز ، بل أراد الشارع بها معانيها اللغوية وما زاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف في المسميات أصلاً وإنما تصرف في الشروط . وأما كونها مجازات فهو رأى آخر وهو رأى الغزالي والرازى وهو وسط بين رأى المنزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوى ، فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه وبين رأى القاضى الذى يقول

بقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف ، وكذلك قوله عن غير الإسلام حيث قال :  
إن الصلاة اسم للدعاء سمي بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فإن الكمال زعم  
أن هذا ليس إلا مذهب القاضي وهو خطأ ، ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضي  
فإنه استبعد أن يكون قد قال ببقاء تلك الألفاظ على حقا قبحا للغيره لأن كون الصلاة  
للأفعال المخصوصة في عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك ولكن الغزالي أدرى  
بمذهب القاضي والذي أوردها منقول عنه .

#### تقسيمات اللفظ :

( اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها ) تعرف  
الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا إلى ذكره لتوضيح المسائل الميمنة  
على المشتق .

( ١ ) إذا اشتق اسم الذات ، فلا بد أن يكون المعنى الذي يدل عليه المشتق  
قائما بالذات التي اشتق الاسم لها ولا يجوز أن يكون قائما بغيرها . فإذا قلت الله  
قادر فعناه أنه ذات قامت بها صفة القدرة ، وإذا قلت متكلم فعناه ذات قامت بها  
صفة التكلم . وبذلك يطال قول المعتزلة في تفسير أن الله متكلم أنه خلق الكلام  
في جسم كالشجرة التي سمع منها موسى صلوات عليه كلام الله .

وقالوا في توجيه كلامهم : إنه ثبت إطلاق المتكلم على الله وقيام التكلم بذاته  
محال لأن الكلام أصوات وحروف وهي أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة  
فلزم أن يكون معناه خالق الكلام في جسم .

وإذ رجعنا إلى اللغة لا ترى فيها تفصيلا بين من يتمتع قيام المعنى به فيجوز أن  
يطلق عليه المشتق والمعنى قائم بغيره ، وبين من لا يتمتع القيام به فلا يجوز بل إذا امتنع  
قيام المعنى بالذات لم يصح لها المشتق أصلا فإذا رأينا المشتق قد صيغ لها علمنا أن  
المعنى قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالى .

ولو كان المعتزلة قد ادعوا أن هذا الإطلاق مجاز لا رتفع النزاع ، غير أنه فهم  
من سوق الأصوليين لأدلتهم إنهم إنما يريدون الإطلاق الحقيقي .



قالوا : قد ثبت الخالق وصفاً لله تعالى وليس مشتقاً من الخلق بمعنى التأثير لأنه يترتب على ذلك محال ، إذ لو كان التأثير قديماً لزم قدم العالم لاستحالة تخلف الأثر — وهو العالم — عن المؤثر فيلزم وجود العالم في الأزل ، وإن كان حادثاً لزم التسلسل لأنه يحتاج إلى تأثير والتأثير يحتاج إلى تأثير ، وهكذا فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال كما عرف في موضعه من كتب الكلام . وإذا بطل أن يكون المعنى المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعنى التأثير كان المراد به الخالق بمعنى المخلوق كما في قوله تعالى : ( لخلق الله أكبر من خلق الناس ) أى لمخلوق الله أكبر من مخلوق الناس وإذا ثبت هذا فالمعنى الذى هو المخلوق ليس قائماً بالذات لأن منه جواهر تقوم بأنفسها فثبت أنه قد يشتق اللفظ لذات وليس المعنى قائماً بها .

والجواب عن ذلك أن معنى الخالق أنه متصف بالخلق ، والمراد به بالنسبة لله تعالى تعلق قدرته بالإيجاد ويكتفى في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب . فليكن هو المراد بقيام المعنى بذات ما اشتق له المشتق في هذه الصفات . وعلى ذلك يكون معنى قول أبي حنيفة رحمه الله : إن الله خالق قبل أن يخلق ، أن له قدرة الخلق وإلا قدم العالم وهو باطل ، ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة على وجه الإيجاد بالمقدور ، وهذا التعلق هو عرض النسبة الإيجابية للقدرة وهذا التعلق حادث .

( ٢ ) ( الوصف حين قيام المعنى بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضاءه مجاز ) .

قيام المعنى بالذات إما أن يكون في زمان مستقبل ، وإما أن يكون في الزمن الحاضر ، وإما أن يكون في زمن قد مضى ، فإذا أطلقت الصفة على الذات قبل أن يقوم بها لملائمة الأول فذلك مجاز اتفاق كما نقول سارق لمن هزم على السرقة ، وإذا أطلقت عليها والمعنى قائم بها كان ذلك حقيقة اتفاقاً كما نقول سارق للتليس بالسرقة . وهى أخذ الشيء خفية ، وإذا أطلقت على الذات بعد انتهاء الفعل كما نقول سارق لمن انتهى من السرقة فهو محل خلاف ، قال بعض : يكون الإطلاق مجازاً ، وقال : آخرون حقيقة ، وفصل آخرون فقالوا : إن كان المعنى مما يمكن بقاؤه اشتراط بقاؤه للإطلاق الحقيقي ، وإن لم يمكن بقاؤه لم يكن شرطاً ، والممكن بقاؤه هو المعاني

الذي كافيا والعمود . ولذا يمكن بقاؤه هو المعاني التدريجية التي لا بقاء لها كالنكلم والتحرك .

احتج القائلون بالمجازية : بأنه يصبح نفي الوصف عن الذات من غير قيد ، فتقول لمن انتهى من قيامه وقعد : هذا ليس بقائم ، ومعه النفي من غير قيد دليل مجازية الإطلاق إذا وجد ، وهذا الدليل يناقش بأفكم إن أردتم صدق هذا النفي في الحال ، فهذا نفي مقيد لا مطلق ، وإن أردتم دة غير مقيد بزمان فذلك ممنوع .

وثانياً : لو كان الإطلاق -ة باعتبار سبق اتصاف الذات بالمعنى لكان حقيقة باعتبار أن الذات ستد بالمعنى ، وبيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال ، كونه في الحال إما أن يكون هو مناط الإطلاق فينتفي فيما سبق وما لحق ، وإما ألا يكون معتبراً فيه فيكون حقيقة فيهما ، وغير هذين الاعتبارين تحكم ، وقد ثبتت المجازية في الإطلاق قبل الاتصاف فلنتثبت في الإطلاق بعده ، ويرد هذا الدليل باختيار هذا القيد غير معتبر في حقيقة الإطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر في الإطلاق الحقيقي ، بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضى وهو كونه ثبت له الو . إما قائماً وإما متفانيا .

واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة :

( ١ ) إجماع القويين على صحة « كاتب أمس » ، والإطلاق أصله الحقيقية ، وعلى أنه أمم قائل ، فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة .

ويمارض هذا الدليل إجماعهم على صحة « كاتب غدا » ، وهو مجاز بالإجماع .

( ٢ ) لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا : مؤمن ، لنائم وغافل ، لأنهما غير مباشرين للإيمان ، وهذا باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه وغفلة ، وإلا لجاز أن يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه والإجماع على منعه .

والجواب : منع الملازمة الأولى لأن الإيمان ما دام مودعاً حافظاً المدرك فهو

قائم به ، فيكون كل من التام والقائل مؤمنا حقيقة لقيام المعنى به وتسليم الملازمة الثانية ولا تفيدهم ، لأنه لو أجمع الشرعيون على منع إطلاق هذا اللفظ لم يلزم ذلك منع إطلاقه لغة حقيقة .

فإن قيل : كيف يطلق اللفظان الدالان على معنيين متضادين إطلاقا حقيقيا في وقت واحد لشخص وحدا ، فيقال مؤمن وكافر ؟ وهل هذا إلا جمع بين الضدين ؟ يجاب بأن ذلك إنما يكون جمعا بين الضدين لو قام معناهما في وقت صحة الإطلاقين ، وليس المدعى سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة ، وأين هذا من قيام معنى الضد في الحال ليجتمع المتضادان ؟ فإحدى الحقيقتين لا يقارنها ثبوت للمعنى حتى يجتمع الضدان .

لو ثبت اشتراط بقاء المعنى لصحة الإطلاق لم يكن للشك من المصادر السبالة حقيقة مثل متكلم ومخبر ، لأن معنى التكلم والإخبار لا يتصور حصوله إلا بالحصول أجزائه وهي حروف تنقضي أولافأولا ، ولا تجتمع في حين ، فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضى ولا يكون الإطلاق حقيقيا إلا في المسائل الآتية وهي التي تجتمع أجزاؤها معانيها في آن واحد كالقيام والعقود واللازم باطل .

والجواب أن بقاء المعنى يشترط إن أمكن بقاؤه وإن لم يشترط بقاء جزء من المعنى مع إطلاق اللفظ .

ومن رأى ابن المهام أن هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق الاشتراط ضرورة لا مذهبنا ثالثا ، فهو وإن قال يشترط بقاء المعنى يريد وجود شيء منه ، فلفظ مخبر إذا أطلق حال الانصاف يحض الأخبار يكون حقيقة لأن مثل ذلك يقال فيه أنه حال انصاف بالأخبار عرفا وإذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه ، ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ مخبر في حال الأخبار مجاز ، وإنه لم يستعمل قط حقيقة .

وقد وضع ابن الحاجب المسألة من غير أن يرجع رأيا ، واختار ابن المهام أن الإطلاق الحقيقي لا يكون إلا لما قام به المعنى في الحال لسبق ذلك إلى الفهم . وهو ظاهر كلام اللغويين في المجاز المرسل ، فقد جعلوا الإطلاق قبل حصول المعنى مجازا علاقته الأول وبعد انقضائه مجازا علاقته السبق ، وهو الذي يرجع عندنا ،

## القول في الدلالات

### التقسيم الأول :

قسموا دلالة اللفظ إلى وضعية وعقبة ، وقسموا الوضعية إلى لفظية وغير لفظية ، واللفظية إلى مطابقة باعتبار إضافتها إلى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنته باعتبار إضافتها إلى جزء ما وضع له اللفظ والتزام باعتبار إضافتها إلى لازم المعنى الموضوع له اللفظ ، والنحن ينتقل من اللفظ إلى تمام ما وضع له وجزئه ثم ينتقل من ذلك إلى لازمه لزوماً ذهنياً لا انفكاك له ، وهو اللازم بالمعنى الأخص .

ولا تستلزم المطابقة أختيا ، لجواز ألا يكون لما وضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص ، وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وإنما هي مرادة بالألفاظ بواسطة القرينة . هذا اصطلاح المناطقة . وأما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما للوضع فيها دخل في الانتقال من الشيء إلى غيره ولو في الجملة . فتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن للوضع دخلاً في فهم المعنى المجازي إذ لولاه لم يتصور ، وتحقق الوضعية في الالتزامية واللزوم فيها بالمعنى الأعم ، وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعقلا .

### إصطلاح الحنفية في الدلالات :

قسم الحنفية الدلالة غير اللفظية إلى أربعة أقسام ، وسموها بيان الضرورة ، وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت ، وتلحق باللفظية في إقامة الأحكام .

الأول : أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث الأبوين : ( ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ) فإن هذا السياق يدل على انحصار إرثه في الأبوين ، والآن أص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو ولأبيه الثلثان ، فليس مجرد السكوت دليلاً على ذلك ، وإنما هو ناتج من الانحصار ، وبيان نصيب أحد المستحقين ، كما في قول الفقهاء : دفعت لك مائة مزارية على أن لك نصف الربح ،

فعلوم أن الرب منحصر فهما ، وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي .

الثاني : دلالة حال الساكت الذي رطيفته البيان مطلقاً أو في تلك الحادثة كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أو فعل ، فإنه يدل على الإذن فيه إذا لم ينكره ، ومن هنا كان تقريره صلى الله عليه وسلم قسماً من السنة كقوله وفعله ، ومن هذا القسم سكوت البكر إذا استأذنها ولها أو رسوله في تزويجها من معين فسكت ، فإن هذا ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال .

الثالث : اعتبار سكوت الساكت دلالة كالتعقيل لدفع التقرير كدلالة سكوته عند رؤيته مجبوره ببيع ولا ينهيه على إذنه له في التصرف . لأن ذلك لو لم يعتبر إذناً لأصاب الناس ضرر إذ هم يستدلون بهذا السكوت على الإذن فلا يتمتعون عن معاملة المحصور ، وهذا تقرير بالناس وضرر لهم ودفع الضرر واجب لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ومنه دلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة طلب التقرير بعد تمكنه منه على إسقاط الشفعة لضرورة دفع الضرر عن المقرئ .

الرابع : دلالة السكوت على تعيين معدود معروف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مئة ودرهم أو دينار أو قفيز من بر مثلاً ، فالسكوت عن بر المئة يدل عرفاً على أنه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز .

والظاهر أن الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وإنما هي لقرائن التي حفت بالسكوت . وقسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام :

( ١ ) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصوداً أصلياً أو غير أصلي وذلك أن اللفظ قد يدق للدلالة على معنى فيسمى مقصوداً أصلياً كما سبق قوله تعالى : ( فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ) فقصر العدد على أربع ، فإذا فهم من العبارة معنى آخر لم يسق اللفظ له معنى مقصوداً غير أصلي ، كما دلت هذه الآية على إباحة النكاح . فقصر العدد وإباحة النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ إلا أن الأول هو الذي سبق له اللفظ والثاني لم يسق له ولا يلزم أن

تكون دلالة على ماسبق له وضعية بالمعنى المنطقي بل يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى : ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) فإنها مسوقة للفرقة بين البيع والربا لأنها رد على المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا وهذه الفرقة دل عليها اللفظ التزاماً لأنها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا .

( ٢ ) إشارة النص وهي دلالة على ما لم يقصد له اللفظ أصلاً ، وهذا المعنى متفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج إلى تأمل : وقد تكون ظاهرة إن كفاها قليل من التأمل ، وتكون غامضة إن احتاجت إلى دقة تأمل ، مثلاً قوله تعالى : ( وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ) الآية مسوقة للدلالة على أن نفقة الوالدات المرصعات إذا كن مطلقات على الأب ، فهذه عبارة النص ويضهم منها أن الولد محتص بالنسب بالأب لا بالأم لأن اللام للاختصاص واستنبطوا من ذلك انفراد الوالد بنفقته وأن الولد يكون قرشياً إذا كان أبوه قرشياً لا أمه ، وكذلك يكون كفاً للقرشية تبعاً لأبيه لا أمه . مثال آخر : قوله تعالى في بيان المستحقين للفقراء المهاجرين ) أشارت الآية إلى زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لأنه وصفهم بالفقراء . مثال آخر : قوله تعالى ( أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ) فهي مسوقة لحل الوقاح في بلال الصيام وأشارت إلى جواز الإصباح جنباً لأنها تدل على الجواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه جنباً لأنه لا وقت يمكن أن ينتقل فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار فيجتمع له وصفان الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما .

ودلالة الإشارة التزامية وإن كان اللزوم في بعض الأحيان خفياً .

ودلالة الإشارة كما قلنا لا يستوى المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل اختلاف كثير وربما فطن بعضهم لما لم يظن له الآخر ، وفي بعض الأحيان تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله . لذلك نازع بعض الطلاب في جواز التشريع بالإشارات ، ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة للالتزامية فيكون إذا صح التلازم

بين معنى العبارة وإشارتها أنه يصح الاحتجاج بها ، وإذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال .

وإذا كان هذا التلازم هو المراد من العبارة وحده مجازاً كان هو العبارة لأنه المقصود حينئذ بالسوق .

( ٣ ) دلالة النص هي دلالاته على ثبوت حكم ما ذكر لما سككت عنه افهم المناط بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلي ، وسواء أن يكون ما سككت عنه أولى بالحكم بما ذكر أو مساوياً له ، مثال ذلك قوله تعالى : ( ولا تقل لها أف ولا تنهرها ) فإن عبارته التي عن التأفف ومناط هذا التي يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذى فيدل على التئهي عن الضرب والمسكوت عنه أولى من المذكور وهو التأفف .

( ٤ ) اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، الرفع مسلط على الذات والذات لم ترفع قطعاً بدليل حصولها فيلزم لصدق الكلام مقدار محذوف هو كلمة حكم فيكون المعنى رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

اصطلاح الشافعية في الدلالة :

قسم الشافعية الدلالة إلى قسمين :

الأول : دلالة المناطوق — وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور نحو دلالة قوله تعالى : ( وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ) على تحريم لكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها . وينقسم المناطوق إلى صريح وغير صريح — فالصريح أن تكون الالدة ناشئة عن الوضع ولو تضمننا ، وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له .

وغير الصريح ينقسم إلى مقصود للتكلم من اللفظ وغير مقصود ، والمقصود منحصر استقراء في الافتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية والإيماء وهو اقتران الو . بحكم لو لم يكن الوصف علة له كان القتران بعيداً كما في قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال له واقعت أهلي في نهار رمضان : « إعتق رقبة » فقد اقترن الو . وهو الموافقة بحكم وهو : اهتق ، ولو لم يكن الوصف علة لهذا الحكم استبطلت هذه المقارنة خصوصاً من الشارع .

وغير المقصود : ر في دلالة الإشارة التي قدمناها .

الثاني : دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لافي محل النطق على ثبوت حكم ما ذكر لما سكنت عنه أو على نفي الحكم عنه ، وهذا انقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، فمفهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للذكور والحكم وقد يسمى لغوي الخطاب ولحمه ، هذا هو الدلالة في اصطلاح الحنفية ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم أولاً .

ومفهوم المخالفة أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للذكور ويسمى دليل الخطاب وهو خمسة أنواع :

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الو . ويشترط في الدلالة ألا يكون الوصف كاشفاً ، وأن لا يكون مقصوداً به مدح أو ذم ، وألا يكون قد خرج مغرغ الغالب ، وأن لا يكون جواب سؤال عن موصوف بتلك الصفة ، وألا يكون قد قصد به بيان الحكم لذلك الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن المتكلم أن المخاطب عالم للمسكوت عنه أو غير ذلك من الأسباب ، وجملة الشروط ألا يكون الوصف فائدة غير إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه .

مثال مفهوم الصفة قوله تعالى : ( فما ملكت إيمانكم من فئانكم المؤمنين ) دل اللفظ بمفهومه على إثبات نقيض حكم الفئان المؤمنين وهو الحل للفئان الكافرات والنقيض هو الحرمة .



(٢) مفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط على تقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط نحو ( وإن كن أدلات حمل فأنفقوا عليهن ) دل على إثبات تقيض حكم أولات الحمل وهو وجوب الإنفاق لغير ذوات الحمل والتقيض هو عدم الوجوب .

(٣) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عنده مده إلى غاية على تقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما في قوله تعالى : ( فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ) دل على إثبات تقيض الحكم للطلقة ثلاثاً وهو عدم حلها ، وإثباته لمن تزوجت بزواج آخر ثم طلقت منه ، والتقيض هو الحل .

(٤) مفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عنده تقييده بعدد على تقيض فيما عدا العدد نحو قوله تعالى : ( فاجلدوهم ثمانين جلدة ) .

(٥) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره .  
الاحتجاج بالمفهوم :

احتج بالأربعة الأولى ببعض الأصوليين ومنهم الشافعية والمالكية ، ونفاه آخرون ومنهم الحنفية .

احتج القائلون بالمفهوم :

(١) بأن الشافعي رحمه الله من جهة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب ، كذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال قوله عليه السلام : « لا الواجد ظلم يحمل جرسته وعقوبته » دليله أن من ليس بواجد لا يحمل ذلك منه .

والجواب عن هذا أنها إن قالاه عن اجتهد فلا يجب تقليدهما ، وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالوا : لو لم يدل على النفي لما كان التخصيص بالذكر قائمة ، وهذا الاستدلال معرض للاعراض وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الأحاد ومعارضه أقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني .

(٢) لما قال الله تعالى : ( إن استغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ) قال عليه السلام : « لا يزيد على السبعين » فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه .

والجواب عن هذا أنه خير واحد لا تثبت به اللغة قال النزالي : والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام ، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع عن الطمع والغفران .

(٣) إن الصحابة قالوا : الماء من الماء ، منسوخ بقول عائشة : ، إذا اتقى الختانان فقد وجب الفسل ، فلو لم يكن الأول دالا على نفي الماء من غير الماء لما كان هناك تعارض بين الحديثين حتى ينفي أحدهما الآخر ، لأن الأول يكون قد دل على وجوب الماء من الماء والثاني دل على وجوبه من سبب آخر .

والجواب أن هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهبا لجميع الصحابة ، بل لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب في الاجتهاد تقليدنا ، على أن الوارد في الحديث الأول هو التصريح بطرفي النفي والإثبات وهو إمام إمام الماء ونفي الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق ولا مفهوم كما يأتي :

(٤) ما ورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ فقال : تعجبت عما تعجبت منه ، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هي صدقة تصدق الله بها عليكم . أو على عياده — فاقبلوا صدقته ، وتعجبهما من بطلان مفهوم قوله تعالى : ( إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ) .

والجواب عن ذلك أن هذا لأن الأصل الإتمام ، واستثنى حالة الخوف فكان الإتمام وأجبا عند عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) إن ابن عباس فهم من قوله تعالى : ( فإن كان له إخوة فلأمه السدس ) أنه إن كان له أخوان فلأمه الثلث وكذلك قال : الأخوات لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى : ( إن أمروا ذلك ليس له وله أخت فلها نصف ما ترك ) فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على اقتفائه عند وجود الولد .

والجواب أن هذا غاية أن يكون مذهبا لابن عباس ولا حجة فيه خصوصا مع مخالفة أكثر الصحابة له فإذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم دل مذهبه على نقيضه .

(٦) إذا قال له : اشتر لي فرسا أسود ففهم منه نفي الأبيض ، وإذا قال : اضرب الرجل إذا قام ففهم منه المنع إذا لم يقم .

والجواب : إن هذا إنما كان لأن الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن فيه ، والإذن قاصر فبقى الباقي على النفي وتولد منه درك من الفرق بين الأسود والأبيض ، وعمد الفرق لإثبات نفي ومستند النفي الأصل ومستند الإثبات الإذن القاصر ، والذهن إنما ينتبه إلى الفرق عند الإذن القاصر لانه لأن أحد طرفي الفرق كان حاصلًا في أصل .

(٧) إن تخصيص الشيء بالذكر لابد أن تكون له فائدة فإن استوت المعلوفة والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث ، في السائمة زكاة ، واستوى العمد والخطأ في وجوب الكفارة بعد قول الله تعالى : ( ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ) فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل ، والحاجة إلى البيان تهم القسمين فلا داعي إلى التخصيص وإلا صار الكلام لغوا .  
والجواب من ثلاثة أوجه :

١ - أن هذا عكس ما يلزم فإنه عبارة عن جنل طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع ، إما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا .  
٢ - أن عماد هذا الدليل أصلان : أحدهما أنه لا بد من فائدة للتخصيص . والثاني أنه لا فائدة إلا الاختصاص بالحكم ، والأصل الأول مسلم والثاني غير مسلم والبواحد كثيرة واختصاص المذكور بالحكم أحدهما وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها فعماد هذا الدليل هو الجهل بالفائدة .

٣ - أن هذا جار في مفهوم القلب وقد اتفق الجميع على أنه لا مفهوم له .  
(٨) أن التعلق بالصفة كالتعلق بالعلة ، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والاتفاء بانتفاءها .

والجواب أن الخلاف في العلة والصفة واحد ، فتعلق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها ، أما انتفاؤه بانتفاءها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على الأصل ، وكيف ومن الجائز تعليل الحكم بعلمتين ؟

(٩) استدلالهم : - بصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غسبير الموصوف بتلك الصفات .

والجواب عنها : أن مخالفتها إما لبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة .

### حجة من نفي المفهوم :

(١) أن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ ، أما نفيه عن المسكوت عنه اقتباساً من مجرد الإثبات فلا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتراً أو جارياً مجزاه ، أما نقل الأحاد فلا يكفي إذ الحكم على لغة عليها كلام الله بقول الأحاد مع جواز اللفظ لا سبيل إليه ولا يحتاج نافي المفهوم إلى مثل هذه الحجة لأنها إنما تطلب من يدعي الوضع ولا حاجة إلى الحجة فيها ، لم يضعوه .

(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص . فن قال : إن ضربك زيد عادداً فأضربه ، يحسن أن يقول : فإن ضربني خاطئاً أناضربه ؟ وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم من اللفظ .

(٣) أنا زاعم يملقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة ، فالتبوت للوصف معلوم منطوق والثني عن المسكوت عنه محتمل . فليكن على الوقف إلى اليان بقرينة زائدة أو دليل آخر أما دهوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل .

(٤) أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفيه عن غير الموصوف فإذا قال : قام الأسود لم يدل على نفيه عن الأبيض ، بل هو مسكوت عنه ، وإن منع من ذلك مانع ، وقد قيل به لزمه تخصيص القلب والإم للعلم حتى يكون قولك : رأيت زيداً نفياً للرؤية عن غيره ، وهذا مكابرة في اللغات .

(٥) أنا كما أنا لا نشك في أن للعرب طريق إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق إلى الخبر عن الموصوف بصفة . فقول : اشتريت السائمة ، ولو قلت بعده : اشتريت المملوكة لم يكن ذلك ناقضاً للأول .

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته ، وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه ، وإنما هو على الأصل فإذا كان

الحكم متفيا عنه كان مستفادا من بقاءه على الأصل لامن دليل شرعى وإذا وجد دليل آخر يثبت فى المفهوم حكما يوافق المنطوق لم يكن معارضا للدليل لأنه لم ينفد حكما فى المفهوم .

درجات المفاهيم :

توم النفى من الإثبات على ثمان مراتب :

(١) مفهوم اللقب ، وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به إلا من شذ .

(٢) مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس نحو : لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا حاصق بالأول ، لأن الطعام لقب لجنسه وإن كان مشتقا عما يعلم .

(٣) مفهوم الأوصاف التى تطرأ وتزول كقولك : السائمة تجب فيها الزكاة فلاجل أن الدوم يمارأ أو يزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على اتقاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص .

(٤) مفهوم الاسم العام قد ذكرت بهذه الصفة الخاصة فى معرض الاستدراك والبيان كما قال : « فى الغنم السائمة زكاة ومن باع نخلا مؤبرة ثمرها للبائع » فىقول : لو كان الحكم عاما فى كل غنم وفى كل نخل لما أنشأ بعدهما استدراكا ، والصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له ، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب آخر سوى التخصيص بالحكم .

(٥) مفهوم الشرط ، وقد احتج به بعض من نفى الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه على قياس ما سبق من الأنواع لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط ، عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، أما أن يدل على الحكم عند العلم فلا ، وفرق بين ألا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر ، وبين أن يدل على النفى فيتغير عما كان ، والدليل عليه أنه يجوز تطبيق الحكم بشرطين كما يجوز بملتين .

(٦) مفهوم النافية نحو : ( ولا تقربوهن حتى يظهرن ) ، ( فلا تلح له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ) وقد أنكر هذا الحنفية وبعض المشركين بالمفهوم وقالوا : هو نطق

بما قبل الغاية سكوت عما بعدها فيبقى على ما كان قبل النطق ، والقاضى أبو بكر وهو من منكرى المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله : ( حتى يطهرن ) و ( حتى تنكح زوجا غيره ) ليس كلاما مستقلا فإن لم يتعلق بقوله : ( ولا تقر بهن ) وقوله : ( فلا تحل له ) كان لغوا من الكلام . وإنما صح لما فيه من إخبار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل ، ولهذا يتصح الاستفهام إذا قال : لا تمنع زيدا حتى يقوم ، فلو قال المخاطب : هل أعطيه إذا قام ؟ لم يحسن ، إذ معناه أعطه إذا قام لأن "ية نهاية ونهاية الشيء مقطعة فإن لم يكن مقطع لم تكن نهاية .

وفى هذا نظر فإنه يحتمل أن يقال : كل ما له ابتداء فغايته مقطع لبدائته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الإثبات مقصورا أو ممدودا إلى الغاية ، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر إنما نحر : إنما الماء من الماء ، وإنما الشفعة فيما لم يقسم ، وإنما الولاء لمن أعتق ، وإنما الربا فى النسبة ، وهذا قد أصر الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره ، وقالوا إنه إثبات فقط ولا يدل على الحصر ، فعنى إنما زيد قائم مساو لأن زيدا قائم ، والظاهر خلاف قولهم ، ورجح ابن الهمام أن النفي عن المسكوت عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم ، وقال : إن الحنفية تكرر منهم نسبة الحصر إلى إنما واستدل على إقادتها الحصر وأنها النفي عن غير المذكور منطوقاً بأنه يفهم من إنما مجموع الإثبات والنفي فكان موضوعا لذلك المجموع لأن الأصل فى الفهم تبعيته للوضع .

ومثل الحصر إنما الحصر باللام الاستغرافية الداخلة على أحد جزأى الجملة والآخر أنحص نحو : الأعمال بالنيات ، والشفعة فيما لم يقسم ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم ، والبيئة على من ادعى واليمين على من أنكر ، أما إذا كان أحد الجزأين هلا والثانى صفة معرفة بالإضافة فلا يفيد الحصر إلا إذا قدم نحو : صديق زيد ، أما عكسه فلا يفيد .

(٨) مفهوم النفي والإثبات نحو : لا عالم إلا زيد ، وهذا قد أنكره خلاصة منكرى

المفهوم فقالوا إن الكلام نقي للإثبات فيه فأخرج بقوله إلا معناه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقي ، وهذا ظاهر البطلان لأن الكلام صريح في النفي والإثبات مقطوع بفهمه منه فلا معنى للتشكيك فيه .

#### التقسيم الثاني :

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالاته على المعنى إلى أربعة أقسام :

(١) النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعنى الذي سبق له مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً .

(٢) الظاهر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على المعنى الذي لم يسبق له واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .

(٣) المفسر وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على معناه الوضعي مع احتمال النسخ وحده .

(٤) المحكم وهو اللفظ الذي ظهرت دلالاته على معناه الوضعي بدون احتمال شيء .

وبهذا التفسير تكون الأقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد في أحدها يضاد ما في الآخر . ولا يمنع اجتماع الظاهر والنص في لفظ بالنسبة إلى السوق وعدمه ، وقد يتفرد النص ولكن الظاهر لا يتفرد أبداً ، لأن كل لفظ لا بد له من معنى سبق له .

#### اصطلاح الشافعية :

قسم الشافعية الحكم إلى ظاهر ونص ، فالظاهر عندهم الذي له دلالة ظنية راجعة نشأت عن وضع أو عرف فإن صرف عن هذا المعنى الظاهر ، فأريد به المعنى المرجوح لقربته فهو المؤول . والنص ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر . وعرفه في الحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال .

والحكم أهم من الظاهر والنص ، فيصدق على كل منهما ولا ينافي التأويل فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل .

وقسم الشافعية التأويل إلى بعيد ، وقريب ، ومتعذر غير مقبول ، وهو ما لا يحتمله الأنظار بناء على أن المراد بالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر ، وذكروا من التأويلات البعيدة وجوهاً استدركوها على الحنفية ، ونحن نذكر هذه المسائل وما أجاب به الحنفية عن استدراك الشافعية تنبيهاً للذهن إلى كيفية الاستنباط .

(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة أنه إن كان تزوجهن بعقد واحد فعله أن يستد . نكاح أربع منهن وفارق سائرهن ، وإن كان زوجهن بعقود استبقى الأربع الأول وفارق سائرهن . ومذهب الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقاً ، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام لتيلان الثقفى الذى أسلم وعنده عشرة نسوة : « أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن » .

فقال الحنفية : إن المراد بقوله أمسك ابتدئ . أو استبقى الأول . قال الشافعية : إنه يبعد أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد بالإسلام من غير بيان ، والظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف .

(٢) وهى كالأولى فيمن أسلم على أختين قال له عليه الصلاة والسلام : « أمسك أيتهما شئت ، فأوله الحنفية كالأولى ، والتأويل هنا أبعد لما فيه من التصريح بقوله : أيتهما شئت .

وإن الهمام وافق على بعد التأويل هنا وقال إن الأوجه رأى محمد بن الحسن ومالك ، والشافعى ، وأحمد ، وهو أنه فى الأولى يختار أربعاً شاء منهن وفى الثانية يختار أى الأختين شاء .

(٣) مذهب الحنفية أنه يجوز فى الكفارة أن يطعم واحداً ستين يوماً كما يجوز أن يطعم ستين مسكيناً يوماً ، وقال الشافعية : لا يجوز إلا أن يطعم ستين مسكيناً مستدلين بظاهر قوله تعالى : ( فأطعام ستين مسكيناً ) وأوله الحنفية بأن المراد به إطعام ستين مسكيناً وحاجة واحد فى ستين يوماً حاجة ستين مسكيناً فى يوم ، وهذا التأويل بعيد لما فيه من اعتبار ما لم يذكر وهو المضاف وإلغاء ما ذكر من عدد المساكين . وقد وافق ابن الهمام سائر الأئمة فى هذه المسألة أيضاً لضيف التأويل .



(٤) مذهب الحنفية أنه يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة قيمة الشاة ، ومذهب الشافعية وجوب الشاة عيناً ، ولا تجزئ القيمة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام : « في كل أربعين شاة شاة » وأوله الحنفية بأن المراد به مالية الشاة لأن المقصود دفع الحاجة ، والحاجة إلى مالياتها كالحاجة إليها ، وقال الشافعية : إن هذا تأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب الشاة نفسها لأن الواجب مالياتها متى لم تجب لم تجزئ ، وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل .

قال الحنفية : إن الذي دعانا إلى هذا التأويل معنى ونص : أما المعنى فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إصال لرزقهم الذي وعدم الله به ، والرزق متعدد من طعام ، وشراب ، وكسوة ، فقد وعدم الله أصنافاً من الرزق وأمر من عنده ماله صنف واحد أن يؤدي موعود الله فكان ذلك إذنا باعطاء القيم ضرورة ، وحيث لم تبطل الشاة وإنما بطل تعينها ومعنى ذلك بطلان عدم إجراء غيرها وصارت محللاً للدفع هي وقيماتها . فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يطل المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل ، وأما النص فلما روى عن معاذ أنه قال : « لا تنزق بخميس أو لبس مكان الشعر والنزوة أهون عليكم ، وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، والخميس ثوب طوله خمسة أذرع ، واللبس ما يلبس من الثياب . فظهر أن ذكر الشاة كان تقدير المسألة ولأنه أخف على أرباب المواشي لا لتعين الشاة .

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحررة البالغة أن تلي تكاح نفسها من غير إذن وليها ، ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، وقال الحنفية : إنه محمول على الصغيرة والأمة والمكاتبه ، أو أن « باطل » معناه يقول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي ، وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصد النبي صلى الله عليه وسلم ، منع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خافوا ظاهر الحديث لضعفه ، فإن سليمان بن موسى رواه عن الزهري ولما سئل الزهري عنه لم يعرفه ، ومثل هذا في عرف المتكلمين إنكار للرواية لاشك فيها . خصوصاً وقد عارضه ما هو أصح منه وهو ما رواه مسلم

من قوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها » والأيم هي من لا زوج لها بكرة أو ثيباً وليس الولي حق في نفسها سوى تزويجها لجمعها أحق بالتزويج منه ، فالحديث الأول دائر بين أن يحمل فيه « باطل » ، على أنه يؤول إلى البطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجح وأما الحل على الأمة الصغيرة والمجنونة فإنما هو في حديث « لا نكاح إلا بولي » أي من له ولاية وهي نفاذ القول ، فيخرج نكاح العبد والأمة والمجنونة والمتوعدة والصغيرة إذ لا ولاية لهم . ويدخل فكاح الحرة العاقلة البالغة لأن لها ولاية وإذ دل الحديث الصحيح وهو « يوم أحق بنفسها » على صحة مباشرة الأيم النكاح لزم كون لانكاح إلا بولي لإخراج الأمة والعبد والصغيرة والمتوعدة والمجنونة وغاية ما فيه أنه تخصيص لعام ، وليس هو احتمال من الاحتمالات وقد ألجا إليه الدليل فتمين .

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعدق التأويل فإن قوله : « الأيم أحق بنفسها » يحتمل أن يكون في اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو الرأي المعتبر ، ويحتمل أن يكون في مباشرة العقد بنفسها ، ويحتمل كليهما ، والحديث الثاني : نفى اعتبار النكاح بدون الولي وهو يحمل بدون مباشرته أو بدون إذله ، والحديث الأول الذي احتج به الصائفة يرجع الاحتمال الثاني وهو أن المراد الإذن فتكون نتيجة الأحاديث الثلاثة أن المرأة لها الحق في اختيار زوجها ثم يلزم مصادقة الولي أي إذله ، ثم تكون المباشرة منها أو منه ، وليس له الحق أن يختار لها الزوج بدون رضاها ، ومعنى أحقيتها أنه إذا امتنع من تزويجها من تحتارة من الأكفاء رفعت الأمر إلى القاضي ليقوم هو بتزويجها بحاله من الولاية العامة فيحل محل الولي الخاص لمضله ، والقاضي هو الذي يمكنه إثبات المعزل وكفاءة الزوج المختار .

وإنما قلنا تباشره هي أو الولي لأنه لا معنى لترجيح أحد المعنيين على الآخر في قوله : « أحق بنفسها » فهي أحق في اختيار الزوج وفي المباشرة ، لأنه لم يقم دليل صحيح على منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا ، ولا يخالف هذا مذهب الحنفية إلا في ضرورة المصادقة من الولي على الزواج قبل حصوله فإنهم لا يحبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه في كفاءة الزوج .

ويبقى الكلام بعد ذلك في تفسير الآية ما هي ؟ فسرهما الحنفية بمن لازوج لها بكرة كانت أو نبيا ، وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها بموت أو عطلاق بعد الدخول حتى كان من مذهبهم ثبوت الحق للول وهو الأب أو الجد عند الشافعي ، أو الأب فقط . عند مالك ، أن يجبر البكر البالغة على النكاح ؛ وإنما فسروها بذلك لما في الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال : والبكر تستأمر في نفسها ، ولا يستأمر إلا من له رأى وهي البالغة فكان ولها أحق بنفسها منها ، ومعنى ذلك أنه هو الذى يختار لها الزوج ويكون رأيه فيه هو الرأى المعتز وليس من الراجب عليه إلا استئثارها .

(٦) مذهب الحنفية أنه لا يجب تبيت النية في الليل في صيام رمضان ولا في النذر المعين وقته بل تصح النية قبل الزوال ، ويجب ذلك في قضاء رمضان ، وفي النذر المطلق عن وقت ، ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع ، مستدلين بحديث « لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل » ، تحمله الحنفية على القضاء ، والنذر المطلق ، فخصصوا عمره من غير مقتضى .

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النقل حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وآله نوى صوما في أول النهار قبل الزوال . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لرجل : « أذن في الناس أن من كان أكل فلا يأكل بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم ، فإن اليوم يوم عاشوراء » ، فإن قوله من لم يكن أكل فليصم يراد به الصوم الشرعى المعتبر بدلالة قوله في القسم « من كان أكل فلا يأكل بقية يومه » . ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار لقال لا يأكل أحد ، ويوم عاشوراء واجب معين فقله رمضان والنذر المعين يجمعها كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الراجب غير المعين وقته وهو القضاء والنذر المطلق والكفارات . وقد قال الشافعية بصحة صوم النقل إذا نواه نهاراً عملاً بالخصص الأول وتركوا بالخصص الثانى من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية أن سهم ذوى القربى من الغنائم يوزع على الفقراء منهم لأن المقصد سد خلة المحتاج ولا حاجة مع الغنى ، ورأى الشافعية أنهم يستحقونه جميعاً

فمنهم وفقيرهم الموم في قوله تعالى : ( ولذي القربى ) فظهور أن القرابة تجعل سبيلاً للاستحقاق مع الفتي تشريعاً للذي صلى الله عليه وسلم .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما - وا الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام : « يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعروضكم عنها بخمس الخمس ، والمعروض عنه والزكاة إنما هو للفقير فكذا الموضع .

(٨) مذهب الحنفية أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أي صنف من الأصناف المذكورة في آية ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ) . وقال الشافعية : لا بد من توزيعها على الأصناف الثمانية بحيث يعطى كل منهم ، وأقل الجمع ثلاثة فما فوقها لأن اللام للـ " - اق وكان مقتضى اللام استغراق جميع أفراد الأصناف ، ولما كان متعذراً حمل على الجميع فيلزم الإيعاء لأقله من صنف .

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المصارف وذلك أنه سبحانه قال : ( ومنهم من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ) فأراد أن يدفع لهم الرسول رضاهم عنه إذا أعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه للملك والمملك غير معين بعيد يغير عنه العقل والشرع وإنما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الأصناف ، فإن كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فبلا ملك ، والاستغراق غير مراد إجماعاً فبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الأجناس ، فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحداً أو أكثر من - أو أكثر فقد أدى ما عليه ، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وزع صدقات ولم يسم الأجناس ، وكذلك فعل الخلفاء من بعده ، فلا يلزم أن كل صدقة تعطى لجميع أفراد الأصناف ولا لأقل الجمع من كل صنف ، والله أعلم .

### التقسيم الثالث :

ينقسم اللفظ باختيار الحفاء إلى أربعة أقسام :

الأول : وهو ماخفي مدلوله بعارض غير الصيغة ، ويكون ذلك إذا وضع لفظ المفهوم ثم يعرض لجزئى يرى يبادئ الرأى أنه من أفراد عارض يخفى به كونه منها ، مثال ذلك السارق عرف شرعاً فى الأخذ نصاً باخفية من حزر مثله ، فإذا نظرنا إلى التنباش والطارار ترى يبادئ الرأى أنهما من أفراد أخذ المال خفية من حزر مثله ولكن عرض لهما عارض يخفى كونهما من أفراد السارق وهو اختصاص كل منهما باسم فيتوقف فى اعتبارهما إلى قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص لزيادته فى المعنى الذى به سمي السارق سارقاً لأنه يشارك الأعين المتيقظة فيثبت له الحد لدلالة النص لا بالقياس ، لأن الحدود لا تثبت بالقياس ، وأن التنباش اختص باسم لنقصه فى المعنى الذى به سمي السارق سارقاً لأن المال الذى يأخذه لا تجرى فيه الرغبة والعنة بل ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يجد السارق حد السرقة عند أبى يوسف ومحمد .

الثانى : المشكل وهو ماخفي مدلوله لتمدد المعانى التى يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها مجاز ، مثال ذلك « أنى » من قوله تعالى : ( فاتوا حرثكم أنى شئتم ) فإنها تستعمل بمعنى أين وبمعنى كيف فاشتبه المراد على السامع ويزول الاشتباه فى المشكل بالتأمل ، وبه يتبين أن المراد هنا المعنى الثانى بقرينة قوله : ( نساؤكم حرث لكم ) ودلالة تحريم الكتاب للقربان فى الأذى وهو قدر الحيض .

الثالث : المحل وهو ماخفي المراد منه لتمدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان كالمفتر الذى تعذر ترجيح أحد معانيه كالذى أبهم المتكلم مراده منه لوضعه لغير ما عرف أنه موضوع له أصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا .

الرابع : المتشابه وهو ماخفي المراد منه بحيث لا ترجى معرفته فى الدنيا لأحد أو لا ترجى إلا للراستخين فى العلم حسبما يحى كالصفات التى ورد بها القرآن الله تعالى نحو : البعد ، والوجه ، والعين كالأنفال نحو الزول ، وكالحروف فى أوائل السور .

وبهذا يبين أن الإشكال والإجمال والتشابه دائرة مع الاستعمال لأعلى مجرد الوضع  
الغوى كالترك اللفظي ، فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده ، أما الخفاء فإنه يدور  
مع عروض التسمية لأحد أفراد مفهوم .

وإذا بين المجلد يانافا شافيا بقطعي فهم مفسر . وبطنى فهم مؤول ، وإن كان البيان  
غير شاف خرج المجلد من الإجمال إلى الإشكال ، فيجوز حينئذ طلب يانافه من غير  
المتكلم لأن يان الإشكال يكنى فيه الاجتهاد .

تحقيق في التشابه :

لائزاع في أن التشابه واقع في الأدلة ، وزيد اتباع ذلك بمسائل فيه ، وإقامة  
البرهان عليها .

١ - التشابه في الأدلة قليل .

والبرهان على ذلك النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات : ( من أم الكتاب )  
وأم الشيء معطمة ، كما قالوا : أم الطريق بمعنى معطمة ، وأم السماغ بمعنى الجلطة الحاوية  
له الجامعة لأجزائه ونواحيه ، وإذا كان كذلك فقوله تعالى : ( وأخر متشابهات )  
إنما يراد بها القليل ، إذ أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس كثيراً ، وعند ذلك  
لا يطلق على القرآن أنه يان وهدى ، وكيف وقد سماه الله كذلك فقال : ( هذا يان  
للناس وهدى ) وقال : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) وإنما أنزل  
القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمليس إنما هو إشكال وحيرة لا يان  
وهدى ، لكن الشريعة إنما هي يان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير ، ولولا أن  
الدليل أثبت أن في القرآن متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق  
بالدكتفين حكم من جهته إذا لم يدركوا معناه يزيد على قدر الإيمان به .

وهذا إنما هو في المتشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ،  
ولا نصب لنا دليل على المراد منه ، حتى إذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها  
وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومفزاها .

ولا شك في أن هذا قليل لا كثير ، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به .

وكذلك لا يقع في قواعد الدين السكّية . وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والبرهان على ذلك الاستقرار الدال على أن الأمر كذلك أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة متشابهاً وهذا باطل . وبيان الملازمة أن الفرع مبنى على أصله يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح بانقضائه ، ويغنى بخفائه وعلى الجملة فكل وصف في أصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه ما في الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول مرتبط بعضها ببعض في الفرع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لازم سريلانه فيها ارتباط به من الأصول الأخرى ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكن ثبت أنه كذلك فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من الأصول ، وهي القواعد الكلية سواء في ذلك ما كان في أصول الأعمال أو أصول الاعتقادات .

## ٢ - تأويل المتشابه .

تسليط التأويل على المتشابه لا يلزم ، إذ قد تبين أنه قد تبين أنه لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به ولا يجوز على رأى ، لأن الغرض أنه لم يقع بيانه بالقرآن الصريح أو الحديث الصحيح أو الإجماع القاطع ، فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تصور على ما لا يلزم وهو غير جائز . وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تبيين تأويل من غير دليل ، وهم الأسوة والقدوة ، والآية تشير إلى ذلك وهي قوله تعالى : ( فأما الذين في نلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ) ثم قال : ( والراستخون في العلم يقولون آتينا به كل من هند ربنا ) .

وقد ذهب جماعة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها رجوعاً إلى ما يفهم من أوضاع العرب في كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتبيل ، وغيرها من أنواع الاتساع تأنيصاً للعالمين ، وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان

الوقف على قوله : ( والراسخون في العلم ) وهو أحد القوانين التفسيرين ، وهي مسألة اجتهادية .

ولكن الصواب في ذلك ما كان عليه السلف .

وقد اعتاد الشافعية أن يقبوا المجمل بجزئيات ينقون أنها منه :

( ١ ) التحريم المضاف إلى الأعيان نحو ( حرمت عليكم أمهاتكم ) ، ( حرمت عليكم الميتة ) ليس بمجمل ، بل ظاهر في معنى معين ، ودليل ذلك الاستقراء من أدلة الشرع الجزئية ، فإنه يفيد أن ذلك إنما يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتى كان ذلك المعنى هو الذي يتبادر إلى الفهم عرفاً من قولك : حرمت الحرير ، يعنى لبسه ، وحرمت الخمر ، يعنى شربها ، فلا إجمال في مثل ذلك .

وقال قوم : إنه مجمل لأن الأعيان لا تنصف بالتحريم ، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين ، وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها ، أو النظر إليها أو بيعها ، أو الانتفاع بها فهو مجمل لكثرة الأفعال ، وليس بمضناً أولى من بعض . وهذا كلام فاسد لأن عرف الاستعمال عين المراد كما يمتيه الوضع ، فهذا الاستعمال حقيقة عرفية فيما قدمنا وهو تحريم الفعل المقصود من العين .

( ٢ ) لا إجمال في قوله تعالى : ( فامسحوا برؤوسكم ) لأنه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض ، فيقتضى وجوب المسح مسمى الرأس وهو الكل . وعليهما لا إجمال ، وقد ادعى المالكية عدم العرف فأوجبوا مسح الكل ، وادعى الشافعية وجوده فأوجبوا مسح البعض المطلق وثبوته في نحو قولهم : مسحت يدى بالمنديل ، فإنه لا يقتضى المسح ب كله . بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعديّة ، وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتميز لفهم ذلك من المثال المذكور ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، والجواب عن الأول أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكره بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو : مسحت وجهى وبرجعى حيث الباء صلة . والجواب على الثاني أن استعمال الباء في التمييز لم يصح .



وقال الحنفية : إن هذه الآية بحجة في المقدار ، ويان ذلك أن الباء إذا دخلت على الآية تعد الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو : مسحت يدي بالتمديد فأيدها مسحوة ، وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها ، وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوي آلة المسح وهي اليد . فلزم أن يكون المراد بعض المحل ومطلق التيميع ليس بمراد ، وإلا كان يكنى مسح البعض الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منى اتفاقا ، فلزم كون البعض مقدارا لامين له فكان يحل في الكمية الخاصة ، وقيل : إنه يعينه قدر الآلة وهي اليد وهي غالبا ربع الرأس فلزم ، فإذا لا إجمال . والخلاصة أن المالكية ينفون الإجمال ويوجبون مسح الكل لأنه لا عرف في مثل هذا التعبير يوجب تيميع المسح ، والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق . لأن العرف في مثله ثابت بذلك ، والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس وعلى القول الأول يثبتون الإجمال في الكمية ثم يمينون المقدار ببيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو أنه كان يمسح على ناصيته ، وناصيته ربع الرأس .

(٣) لا إجمال في نحوه قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » بما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث في صفة وهي الخطأ والنسيان وليس في هذه الصفة مرادا قطعاً بدليل وجودهما وإنما المراد لازم النفي . وقال بعض الأصوليين بجل . استدلل الجمهور بأن العرف في مثل هذا التعبير قبل مجيء الشرع رفع المؤاخاة والعقوبة قطعاً فهو واضح في ذلك فلا إجمال . وقد يقال كان يجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولكنه لا يسقط بالاتفاق . والجواب أن الضمان ليس بعقوبة ما يقصد به التعويض على المتلف ولذلك وجب الضمان على الصبي وليس من أهل العقوبة .

قال الذين ادعوا الإجمال لا بد في مثل هذا التعبير من إضمار فعل يتعلق به الرفع والأفعال متعددة ولا مرجع للجواب أنه متضخ عرفاً بما بينا .

(٤) لا إجمال فيما ينفي من الأفعال والمراد في صفاتها نحوه « لاصلاة إلا بطهور - لاصلاة إلا بفاحة الكتاب - لاصيام لمن لم يبيت النية من الليل - لانكاح إلا بولي »

والدليل على علم الإجمال أنه إن ثبت أن الصحة جزء من مفهوم الاسم الشرعي ولا عرف للشارع يعرف عنه كان الكلام على ظاهره في نفي وجود المسمى ، وإن لم يثبت أن الصحة جزء من المفهوم بل كان الاسم يطلق في لسان الشرع على الصحيح وغيره ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى ، ونحو : لا علم إلا مانع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، تعين فلا إجمال . ولو قدر انتفاء العرفين الشرعي واللغوي فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم بخلاف ما لا يكمل فهو أقرب المجازين إلى الحقيقة المتميزة فكان طاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا إثباتاً للغة بالترجيح بل ترجيحاً لأحد المجازات بالعرف في مثله ، ولذلك يقال هو كالعدم إذا عرى عن الفائدة . وقال القاضي هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعي فيه فلا بد من تقدير شيء وهو مختلف في فهم منه أحياناً في الكمال نحو : هـ لصلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، فكان متردداً بينهما ولا مرجح فلزم الإجمال ، والجواب أن اختلاف العرف والفهم ، إنما كان للاختلاف في أنه أهو ظاهر في نفي الصحة أو نفي الكمال ؟ فكل يجتهد بحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجع بما ذكرنا .

(هـ) لا إجمال في قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن الإجمال إما أن يكون في اليد أو القطع ، وكلاهما باطل ، أما اليد فإن حقيقتها أمة بجملة العضو إلى المنكب ، وأما القطع فإن حقيقته الإبادة فلا إجمال .

وقال بعض الأصوليين : هو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رموس الأصابع إلى المنكب ، وتقال لما من رموس الأصابع إلى المرافق ، ولما من رموس الأصابع إلى الكوع ، والقطع يطلق على الإبادة والجرح فلزم الإجمال في كليهما ، والجواب : إنما تمنع ذلك ، بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا لظهوره فيه ، مجاز في غيره إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذي اضطرم إلى حمل النص خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالقطع من الكوع لا من المنكب .

(٦) إجمال فيها له مسميان شرعي ولغوي ، بل هو ظاهر في الشرعي ، وقال القاضى :  
بجمل فيهما ، وقال الغزالى : بجمل في النهى ؛ وقال الآمدى : ظاهر في النهى اللغوي ؛  
وتوضيح ذلك أن الشارع كما تقدم تصرف في كثير من الأسماء اللغوية فجعلها لعمان  
خاصة عرفت منه فإذا وردت هذه الألفاظ في كلامه في خير أو أمر أو نهى فهل  
يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية ؟ مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام :  
« لاتصوموا يوم النحر » ، فهل المراد بالصوم المنهى عنه الصوم الشرعي حتى يكون  
اللفظ دالا على انعقاده إذ لا إمكانه ما قيل له لاتقبل ، أو المراد الإمساك اللغوي  
حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد ؟ ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة  
بنت حبيش « دعى الصلاة أيام أقرانك » ، وقوله « لاتبيع ما ليس عندك » .

قال الجهور : لا إجمال وهو ظاهر في المعنى الشرعي لأن عرف الشارع يقتضى  
بظهور اللفظ في المعنى الشرعي .

وقال القاضى : بجمل في المعنيين لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يناطق العرب  
بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ، وفي هذا نظر ، لأن غالب عادة الشارع استعمال  
هذه الأسماء على عرف للشرع لبيان الأحكام الشرعية ، وإن كان في كثير مطلقها  
على الوضع اللغوي كقوله : « دعى الصلاة أيام أقرانك » ، و « من باع حراً » ، فإن  
الصلاة الشرعية حال الحيض وبيع الحر كلاهما لا يتصور إلا بموجب اللغوي فأما  
الشرعي فلا .

ومن هنا رجح الغزالى ظهور الإيم في معناه الشرعي في الإخبار والأمر وظهور  
المعنى اللغوي في النهى ، لأن المسمى الشرعي هو الفعل الصحيح والمنهى عنه ليس  
بصحيح ، وأجيب عن ذلك بنفى أن الشرعي هو الصحيح وإنما الشرعي هو الهيئة  
التي بينها الشارع صححت أم لم تصح ؟ على أن امتناع الاسم الشرعي في النهى لا يقتضى  
الإجمال ، وإنما يقتضى الظهور في المعنى اللغوي وهذا هو الذى حمل الآمدى على جملة  
في النهى اللغوي ، أما الخفية فاعتبروا في الأسماء الشرعية وصف الصحة بمعنى ترتب  
الأثر واستتباع الغاية ، وهذا معنى الصحة عند مخالفتهم وإن كان هتدم هذا جزء

معنى الصحة في المعاملات لأن الصحة فيها ترتب الأثر مع عدم طلب الثفاسخ وإذا لم يمكن ذلك في العبادات لأن مانئ عنه منها لا ترتب عليه آثاره كان المراد بأفعاظها صورة الفعل مع نيته في العبادات ويكون مجازاً شرعياً في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة :

والخلاصة أن الحنفية يرون أن الألفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعى الصحيح ، فإذا وردت في نهي كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع في الوجود مقرباً أثرها عليها مع النهي عنها ، وأما إذا وردت العبادات فالمراد بها الصورة مع النية فقط لأن العبادة المنهى عنها يستحل أن يترتب عليها أثرها ، إذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالاً مجازياً .

وأنت إذا رجعت مانئمناه في الأسماء الشرعية رأيت أنه لاحق للقاضي في قوله بالإجمال هنا لأنه يرى أن هذه الألفاظ باقية على معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز ، فكان للالزام أن تكون ظاهرة في المعنى اللغوى لا مترددة بينه وبين المعنى الشرعى لأنه لا يقول به .

(٧) إذا حمل الشارع لفظاً شرعياً على آخر وأمكن في وجه التشبيه محلان : شرعى ولغوى ، لزم الشرعى كما في قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » ، يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب ، أو اشتراط الطهارة ، وهو المحمل الشرعى ، ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء ، وكذلك قوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ، يحتمل أن يكون المراد به العقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو المحصل الشرعى ، ويحتمل أنهما يسميان كذلك لغة ،

والدليل على ظهور المعنى الشرعى ، أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بحث لبيانها ولم يبحث لتعريف اللغة .

وقال قوم : إنه يحمل بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى ومنهم الغزالي ، قالوا الآن كلا محتمل ، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث ولم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالإسم اللغوى فهذا ترجيح بالتحكم ، ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام .

(٨) إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وعلى ما يفيد معنى واحداً وهو متردد بينهما فهو مجمل .

وقال بعض الأصوليين : يترجع حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد يتمين حمله على المفيد ، وهذا القياس فاسد ، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولنوا يجعل عنه منصب المشرع ، أما المفيد لمعنى واحد فليس بلفظ وكتابه التي أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح .

واعلم أن الإجمال الذي تردد ذكره في هذه المسائل يراد به عدم اتضاح معنى اللفظ أو عدم ظهوره في معنى من المعاني التي يحتملها .

### الترادف والاشتراك :

يراد باللفظين المترادفين ما اتحد مفهومهما وبالاشتراك أن يتعدد المفهوم ويتحد اللفظ ، والترادف واقع في اللغة ولا معنى لإقامة البرهان على جوازه بعد تحقيق وقوعه كالكبر ، والقمح ، والقعود والجلوس ، أو غير ذلك مما لم يجعله قلة اللغة محل خلاف .

أصل — يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك مانع شرعي ، وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة وقيل لا يجوز مطلقاً ، قال المانعون : لو صح وقوع كل بدل الآخر لصلح أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة : خدای أكبر ، والجواب عن ذلك من قبل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك ، وأما من قبل غيرهم فيجيبون أن ذلك إنما هو للمانع الشرعي وهو التعمد باللفظ المتوارث ، وقد قيدنا الجواز في الأصل بعدم المانع الشرعي .

وقال المجوزون بشرط اتحاد اللغة : إن اختلاط اللغتين مانع من التركيب ، وهذه مقدمة لأدليل عليها إلا أن السلف لم يفعلوا ، وكفى بهذا نظراً دليلاً ، وأما إبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالمعروف وهو ما استعمله العرب في معنى

وضع له في غير لغتهم فغير متضح لأن العرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له في لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربي حتى شابه أوضاعهم ، رصينهم ، ولذلك نرى قول المجيز بشرط اتحاد اللغة أوضح .

ولعلم أن هذا الخلاف إنما هو في غير القرآن لأنه ما تعبدنا الله بلفظه وسيأتي لهذا مزيد إيضاح في الكلام على القرآن .

وكما ثبت في اللغة الترادف ثبت الاشتراك ، ومعاجم اللغة ملأى منه وكثيراً ما نجد اللفظ الواحد يدل على معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون فلا محل للنقاش في وقوع المشترك ، وإنما يبحث الباحث عن أسبابه وهي بحسب ما وصلنا إليه أربعة .

( الأول ) اختلاف القبائل فإن الأمة العربية تتألف من شعبي عظيمين : هذنان ، وقحطان ، وكل شعب يتألف من قبائل شتى ، وبطون متفرقة مساكنهم وجهاتهم وربما اصطلاحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسمى واصطلاحت أخرى على أن تريد بها مسمى آخر ، وقد لا يكون بين المعنيين أدنى مناسبة ، فلذا نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنى لقييلته .

( الثاني ) أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعنى الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي ، وقد يغفل الناس ذلك المعنى الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي ومثال ذلك القرء فإنه في لغة العرب : الوقت المعتاد ، فيقولون للحمى قرء ، أى دور معتاد تكون فيه ، وللثريا قرء ، أى وقت معتاد تظهر فيه ، وللرأة قرء أى وقت تحيض فيه ، ووقت تطهر فيه ، ومثل ذلك النكاح فإنه في لغة العرب : الضم ، فاللفظان ضمما إلى بعضهما نكاح وهذا هو العقد ، والجسمان ضمما إلى بعضهما نكاح ، ولكن اللفظ اشتهر لإطلاقه على العقد فظن الضامية أنه حقيقة فيه والجسمان منه الإطلاق عليه أوضح ، فظننه الحنفية حقيقة أنه فيه ، والحقيقة أنه مشترك معنوي فيما يجمع الأمرين ولكن كثرة إطلاقه في لسان الشرع على العقد حتى إنه لم يرد في القرآن مراداً به غيره إلا على ضرب من التعسف .

( الثالث ) أن توضع الكلمة في الأصل لمعنى ثم يتجاوز بها إلى معنى آخر لملاقاة

ثم تتنامى هذه العلاقة أو تزول ، فيظن أن الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينهما ، وقليل من نقلة اللغة من عني بالفصل بين المعاني الحقيقية للألفاظ وبين المعاني المجازية لها .

( الرابع ) أن يضع الواضع الكلمة لمسمى ، وعند الإشارة إليه يكون مع المسمى غيره فيتلفاها عنه السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل في الشيء وفيما كان معه وفيهما جميعا ، وربما يتفصلان بعد ، وقد يكونان ضدّين ، كما في نحو دجون ، فإنه وضع في الأول للسحاب ، وفيه الأبيض والأسود ، حتى إذا كان أبيض صرفا أو أسود صرفا فهو دجون .

هذه على ما يظهر جميع الأسباب التي ينتج منها الاشتراك في اللغة ، أما أن يضع واضع كلمة لمعنى ثم يضعها بعينها لمعنى آخر من غير أن يكون بين المعنيين علاقة أو تشابه ، فهذا ما لا نظنه وقع إلا قليلا كوضعهم صيغة مفعول للزمان والمكان مثلا .

#### وقوع المشترك في لسان الشارع :

المقصود من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ . والمشارك لا يدل على أحد معنيين بعينه ما لم يكن مصحوبا بقرينة تبينه ، فإذا جاء غير مبين والقرينة أن المراد به أحد معانيه كان مهملًا بالضرورة إذ يستحيل العمل بمقتضاه لعدم العلم به ، ولا معنى للإجابة بأن ذلك ينتج عليه الاجتهاد في تعرف المراد ، فينال المجتهد الثواب ، إذا أنه ليس من مقاصد التشريع الإلهي أن يقع المكلف تحت عبء الاضطراب في تعرف المهمات عما قصد منه العمل ، وبناء على ذلك لا يصح ورود المشترك في التشريع إلا إذا اقترن به ما يبين المراد ، والقرينة إما حالية ولما مقابلة .

مثال : قال الله تعالى ( وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكهن ) الرغبة : لفظ مشترك بين الميل إلى الشيء والميل عنه ، وإنما بينه الحرف الذي يعديه ففي الأول رغبته فيه ، وفي الثاني رغبته عنه ، فإذا حذف الحرف صار مشتركا . وبالرجوع إلى ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن ( وهو القرينة الحالية ) نعلم أن ولي البيت كان يطعم في ما لها فلا يعطيا ( ١٠ ) - أسول الله )

إياه ، ورغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له ماها ، وقد لا نحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا يعطيها ماها لئلا يقول إلى زوجها ، وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه . فالقرينة دلت على أن المراد الأمران معا .

مسألة آخر : ( والمطلقات يربصن بأقسمهن ثلاثة قروء ) والقرء : يطلق على الحيضة ، كما يطلق على الطهر ، وقد قدمنا أنه في أصل اللغة : الوقت المعتاد ، وهذا الوقت المعتاد إنما يكون في الأشياء الدورية التي تعرض على الحال الأصلية ، وليس هنا إلا الحيضة ، ويؤكد ذلك أمران : الأول : أن العدة تعرف براءة الرحم من الحمل ، والذي يعرف ذلك إنما هو الحيض . الثاني : أنه من عادة القرآن أن يكتفى عما لا يحسن ذكره ، وهو هنا الحيض لا الطهر ، ويظهر أن أكثر اللغات تطلق على الحيض ، التي المعتاد أو الدوري ، وعامة مصر يقولون عنه العادة .

مثال آخر : ( ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ) المحيض : صيغة تطلق في لسان العرب على الزمان والمكان كما بآله من الصبغ فهو مشترك بينهما ، والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض ، وفعل الرسول عليه الصلاة والسلام الثابت مبين لما أشرك من أنفاذ القرآن ، كما أنه مبين للجمل منه .  
عموم المشترك :

المراد بعموم المشترك أن يطلق ويراد منه جميع معانيه ، وهذا منعه جهور الأصوبين ، وأجازه فريق منهم ، واختار آخرون جوازه في الثني دون الإثبات ، وآخرون جوازه فيما عدا المفرد منه .

والمحجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أم حقيقة أم مجاز ؟

والذي يظهر أن ذلك موقوف على القرينة ، فإن قامت قرينة على إرادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقاً ، والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ المشتركة ، فليست تستعمل في فصيح الكلام إلا مقترنة بما يبين المراد منها وإلا كان استعمالها محلاً للإبادة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .



### العموم والخصوص :

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو ( إن الإنسان لفي خسر )  
فإن الإنسان عام أى يدل على استغراق أفراد مفهومه ، فإذا حلل اللفظ آل إلى جميع  
أفراد ذلك المفهوم الذى وضع لفظ إنسان ليدل عليه حكمه كذا ، والخاص ما ليس بعام .  
مباحث العام :

( العموم من عوارض الألفاظ من جهة وضعها للدلالة على المعانى ، فالعام هو  
اللفظ الموضوع لاستغراق أفراد ما يصلح له ) .

لا يوصف بالعموم الأفعال ولا المعانى ، فلا يقال دطاء فلان عام لأن عطاءه  
زيداً متميز عن عطائه عمرأ من حيث إنه فعل فليس فى الوجود فعل واحد هو عطاء  
وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة ، ولا يقال الوجود عام لانتظامه الجواهر  
والعرض لأنه ليس فى الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات ، وإن كانت  
حقيقته فى العقل واحدة .

أما قولنا : الرجل ، فإن له وجوداً فى الأعيان وفى الأذهان وفى اللسان ، أما  
وجوده فى الأعيان فلا عموم له فيه ، إذ ليس فى الوجود رجل مطلق ، بل إما زيد  
وإما عمرو ، وأما فى اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها إلى زيد وعمرو  
واحدة فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة ، وأما فى الأذهان  
فمن معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل ،  
فإذا رأى عمرأ لم يأخذ منه صورة أخرى بل تكون نسبة الصورة إليهما واحدة وهذا  
معنى كليته .

وبهذا يظهر معنى قولنا إن العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة على المعانى  
فلا توصف به المعانى ولا الأفعال . واختار ابن المهام أن العموم قد توصف به المعانى  
بشيء ، فيكون العموم مشتركاً معنوياً بينهما ، وهذا بناء على أن معنى العموم شمول  
أمر لمتعدد . وكل من المعنى واللفظ محل لهذا الشمول وبين أن الخلاف لفظى منشؤه  
الخلاف فى معنى العموم وهو شمول الأمر لمتعدد ، فالذى يعتبر وحدة الأمر الشامل  
شخصية منع الإطلاق الحقيقى على المعنى لأنه لا يتصف بالعموم حيثئذ إلا المعنى الذهنى  
ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين .

صيغ العموم :

صيغ العموم هي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمحلّي بأن الجنسية والنكرة المنفية والجمع المحلّي باللام والإضافة .

ما وضعت له هذه الصيغ :

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصيغ التي يفهم منها العموم على ثلاثة أقوال :

( الأول ) أنها موضوعة لأقل الجمع ، وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص .

( الثاني ) أنها موضوعة للاستفراق إلا أن يتجاوز بها عن معناها ، ويسمون

أرباب العموم .

( الثالث ) أنها لم توضع لخصوص ولا لعموم ، بل أقل الجمع داخل فيها لغزوة

صدق القفط بحكم الوضع ، وهو بالإضافة إلى الاستفراق للجميع أو الاقتصار على

الأقل أو تناول . أو عدد بين الأقل ، والاستفراق مشترك يصلح لكل واحد

من الأقسام ، ويسمون الواقفية .

ثم إن أرباب العموم اختلفوا عند التفصيل في ثلاث مسائل :

( الأولى ) في الجمع المنكر ، فقال قوم منهم : هو كالجمع المرفوع ، وإليه ذهب

الجبائي ، وقال قوم : يدل على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستفراق .

( الثانية ) الجمع المحلّي ، فقال قوم : هو للاستفراق ، وقال قوم : هو لأقل الجمع

ولا يصلح على الاستفراق إلا بدليل .

( الثالثة ) المفرد المحلّي ، ففهم من قال : هو لتعريف الواحد فقط ، وذلك في

تعريف المبهود ، وقال قوم : هو الاستفراق ، وقال قوم : يصلح للواحد والجنس

ولبعض الجنس فهو مشترك .

أدلة أرباب العموم :

( ١ ) إن العموم معنى من المعاني المعقولة ، وتكثر الحاجة إلى التمييز عنه ،

فكيف لا يوضع له أهل اللغة ما يدل عليه ؟ وليس هذا الدليل بشيء لأنه قياس .

واستدلال في اللغات ، واللغة إنما تثبت توقيفاً ونقل لا قياساً واستدلالاً ، ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فن يسلم عصمة واضعي اللغات حتى لا يتغالفوا الحكمة في وضعها ، وقد حصل أن من المعاني المعقولة ما لم يوضع له لفظ ، فقد عقلوا معنى الماضي والمستقبل والحال ، ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً ، وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ، ولو لم يضعوا لها ألفاظاً مخصوصة وإنما عرفوها بالإضافة.

على أن أرباب الوقف لا يسلمون أن العرب لم تضع للمعوم لفظاً ، بل وضعوا له لفظاً صالحاً له وتغيره ، وهي ألفاظ المعوم لأنها عندهم مشتركة بين العمل والخصوص كما قدمنا .

(٢) إنه يحسن اتباع هذه الألفاظ الاستثناء فنقول : من دخل داره فهو آمن إلا غلاماً ، ومعنى الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء ، لذلك لا نقول : أكرم الناس إلا الثور .

ويرد هذا بأن للاستثناء فائدتين : الأولى ما ذكر ، والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنى منه ويتم أن يكون مراداً به ، واللفظ عند أهل الوقف صالح للمعوم ، فالاستثناء لقطع هذه الصلاحية لا تقطع وجوب الدخول .

(٣) إن الألفاظ تؤكد بما يدل على الاستفراق ، فيقال : أكرم العلماء أجمعين ، وتأكد الشيء ينفي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له ، لذلك كان تأكيد الخصوصية خير تأكيد للمعوم ، فيقال : أعط زيداً عينه ، ولا يقال أعط زيداً كلهم .

ويرد على هذا من جهة الراقفة : أنا نسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً ، وهو أقل الجمع فما زاد ، ويعجز أن يقال أكرم القوم كلهم ، لأن للقوم كلية وجزئية بخلاف زيد ليس له بعض فليس فيه كل ، وكذا أن لفظ المعوم لا يبين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع ، فكذلك لفظ العلماء والكلام في أنه لاستفراق الجنس أو لأقل الجمع أو المدد بين الدرجتين ، وكيفما كان فلفظ الكلية لا تق به ، على أنه لو كان لفظ العلماء دالاً على الاستفراق بأصل وضعه لم يحسن أن يقال كلهم وكافهم ، فإنما نذكر هذه الزيادة زائدة .

(٤) صبح العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة لما سيأتى ، ولا يجوز أن تكون مشتركة لأن المراد يبقى مجهولا ولا يفهم ألا بقرينة ، وتلك القرينة لفظ أو معنى ، فإن كانت اللفظا فالنزاع فى ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف فى أنه هل وضع العرب صيغة تدل على الاستفراق أو لا ؟ وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد دلالاته على اللفظ .

ويرد هذا بأن قصد الاستفراق يتم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها فى جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التى يعلم بها خجل الحجل ووجل الرجل وجبن الجبان ، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال : السلام عليكم ، أريد به التحية أو الاستهزاء ؟ وقد تكون دليل العقل كمعنى قوله تعالى : ( والله بكل شىء عليم ) ومنه تكرير الألفاظ المؤكدة ، وأما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن يسل أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجينته وحركة رأسه وعينه تابع للفظ ؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد القرآن جملة منها علوما ضرورية .

فان قيل : يتم عرف الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ ؛ وبم عرف الرسول من جبريل ، وجبريل من الله حتى عمموا الأحكام ؟ أجيب : أما الصحابة فإنهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبى صلى الله عليه وسلم وتكريراته وعاداته المتكررة ، وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك ، وأما جبريل فإنه سمع من الله بغير واسطة ، فأنه تعالى يخلق له العلم الضرورى بما يريد بالخطاب ، وإن رآه مكتوبا فبأن يراه مكتوبا بلفظ ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها .

(٥) وهو عمدة أبواب العموم لإجماع الصحابة ، فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ، وأنهم كانوا دليل الخصوص لا دليل العموم ، فعملوا بقول الله : ( يوصيكم الله فى أولادكم ) واستلوا به على إرث قاطمة حتى نقل أبو بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، وقوله تعالى : ( وذروا ما بقى من الربا ) وقوله : ( لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« الأئمة من قریش ، و دلا وصبة لوارث ، و و من أتى سلاحه فهو آمن ، و و لا یرث القتال ولا یقتل والد بولده ، إلى غیر ذلك مما لا یحصی من ألفاظ العموم فی السکتاب والسنّة .

وهذا الدلیل لم یتمکن أرباب العموم من رده ردّاً مقنعاً ، وقد حاول الغزالی نقضه ، كما نقض الأدلة السابقة فلم یأت بشیء . ، ولذلك اقتصر ابن المہام علی هذا الدلیل .

### وقال أرباب الخصوص :

إن أقلّ الجمع هو القدر المتیقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشکوک فيه . ولا سیل إلى إثبات حکم بالعکس .

وهذا استدلال فاسد لأن کون هذا القدر متیقناً لا یبدل علی کونه مجازاً فی الزیادة والخلاف فی أنه لو أريد به الزیادة أن یکون حقيقة أم مجازاً ؟ كما أن کون التندب متیقناً من الأمر لا یوجب کونه مجازاً فی ؟ كما أن کون التندب متیقناً من الأمر لا یوجب کونه مجازاً فی الوجوب ، وکون القملة الواحدة متیقنة فی الأمر لا یوجب کونه مجازاً فی التکرار .

وأیضاً إن هذا الدلیل یناقض ما ادعوه من أن أقلّ الجمع هو المفهوم فقط ، لأن هذا یؤدی إلى أن الباقی مشکوک فيه ، وإن کان أقلّ الجمع هو المفهوم فقط کان الباقی غیر داخل قطعاً ، وإن کانوا شاکیں فی الباقی فقد شکروا فی أصل المسألة ورجعوا إلى مذهب أهل الوقف .

### قال أرباب الوقف :

(١) وضع هذه الألفاظ للعموم إنما یعرف بمقل أو نقل من أهل اللغة أو عن الفسّاح أحاداً أو تواتراً ، فالمقل لا دخل له فی إثبات اللغات ، والنقل الأحادی لا یقوم حجة ، والتواتر لا یتمکن ادعائه ، لأنه لو حصل لأفاد طلباً ضرورياً ، وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدلیل وليس بدلیل ، وقد أقام أرباب العموم الدلیل .

(٢) إما رأينا العرب تستعمل لفظ العين مسمياته ، ولفظ اللون في السواد والياض والحرة استعمالاً واحداً متشابهاً قعطينا بأنه مشترك ومن ادعى أنه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم ، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر ؛ فقلنا رأينا عاماً لا يتطرق إليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة أو في عاورات الناس ، فن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم ، فيلزم الاعتراف بالاشتراك .

وحاصل هذا يرجع أيضاً إلى المطالبة بالدليل على أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلاً على أنه حقيقة في الخصوص وفي العموم .

(٣) يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الألفاظ : يراد به البعض أم الكل ؟ فإذا قال من له الأمر : من أطاعني فأكرمه ، حسن أن يقال له : وإن كان فاسد الأخلاق ؟ فيجب بلا أو نعم ، وإذا قال : من أخذ مالي فأقتله ، حسن أن يقال له : وإن كان ابنك ؟ فيجب بلا أو نعم ، وهكذا . وهذا دليل الاشتراك في الوضع ، ويحاجب بأن هذا لا يصلح دليلاً لأن المجاز متى كثر استعماله كان للبستهم الاحتياط . ورأى الغزالي موافق لرأى الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم واستدل بثلاثة أوجه :

(١) الاعتراض على من عصى الأمر العام . وسقوط الاعتراض عن أطاع ، فإن السيد إذا قال لعبد : من دخل اليوم داري فأعطه درهما ، فأعطى كل لم يكن للسيد أن يعترض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً قال : لم أعطيت هذا من جعلتهم وهو قصير ، وإنما أريد الطوال ؟ فللعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال بل بإعطاء من دخل وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً ، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال : لم لم تعطه ؟ فقال : لأن هذا طويل وكان انظرك عاماً فقلت لمالك أردت القصار ، استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك والنظر إلى الطول وقد أمرت بإعطاء الداخل ؟

( ٢ ) لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فإذا قال قائل ما رأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوصاً وكذباً . فإن قال أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه الشكرة كصبيغ الجمع فإنها نعم عند القائلين بالعموم ولقد قال الله تعالى ( إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ) ، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فإن لم يكن عاماً فلم ورد النقض عليهم ؟ فإن لم أرادوا غير موسى تحت اسم البشر ؟

( ٣ ) الاستحلال بالعموم ، فإذا قال الرجل : أعنت عيدي وإماني ومات عقيب قوله جاز لمن سمعه أن يزوج من عبيده شاء ويزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال العبد الذنب م في يدي ملك فلان كان ذلك إقراراً بحكوماً به في الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات ، ولو قال : غانم عبي حر وكان له عبدان اسم كل منهما غانم وجب المراجعة والاستفهام لانه أن باسم مشترك فإن كان لفظ العموم فيها وراء أقل الجمع مشتركاً كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن تراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها .

وليس أدل على الوضع من إلى الأفهام ولذلك كانت هذه الأدلة بما يجعل رأى الجمهور حقاً واضحاً وضيقه لا يعول عليه .

### الجمع المنكر :

ليس لجمع المنكر ما لا تقاطع بأن رجالاً لا يتبادر منه عند الإطلاق استغراقهم كما لا يتبادر ذلك في رجل ، فلو قال قائل : قام رجال ، لا يفهم منه أحد أن المراد ثبوت القيام لجميع أفراد الرجل ،

ولما كان الخلاف في هذا البينى غير مفهوم جعله بعضهم لفظياً مبنياً على تفسير العموم فنفسه بأنه شمول متعدد أعم من أن يكون مستغرقاً لجميع الأفراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر ، ومن فسر العموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالاً على استغراق الأفراد في عموم الجمع المنكر لأنه لا يقبل أحكام العام

المستغرق من التخصيص والاستثناء ، فلا يقال أعط رجلاً إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ، ولو قيل ولا تعط زيدا كان طلباً مستقلاً لا تخصيصاً للطلب الأول لانقضاء عمره الإستغراق .

وهذا خير حل للخلاف ، وإن كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط ، وهذا لا يفيد في الموضع لأن الموضع هو ما وضع له الجمع المنكر لأنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد فني العموم الاستغراق عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للتركيب بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقاً وقد اختلفوا في أقل الجمع :

فقال الجمهور : أقله ثلاثة فلا يطلق عن ما دونها إطلاقاً حقيقياً بل من باب التجوز ، وقيل أقله اثنان فيطلق عليهما حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما فإنه دخل على عثمان فقال : إن الآخرين لا يردان الأم عن الثلث فإن الله سبحانه يقول : ( فإن كان له إخوة فلأمه السدس ) والآخران ليسا بإخوة بلسان قومك ، فقال عثمان : لا أستطيع أن أرد أمراً توارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الأمصار ، ومعنى قوله الآخرين ليسا بإخوة أي حقيقة لقول زيد بن ثابت : الآخرين إخوة أي مجازاً بين الكلام ، وسلم عثمان لابن عباس ثم عدوله إلى الإجماع دليل كون الآخرين ليسا بإخوة حقيقة وكونهما آخرين مجازاً لأنه لما عدل إلى الاحتجاج بما يفيد الإجماع دل على أنهم حملوا الإخوة في القرآن على آخرين ، فكان مجازاً فيه بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقي كونه مجازاً .

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازاً عند قيام المصحح نحو رأيت رجلاً في رجل يقوم مقام الكثير .

ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الإثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة .

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له نثرع في الكلام على درجة دلالة المام على تلك الأفراد : أي دلالة قاطعة أم ظلية ؟



قال أكثر الحنفية : إن دلالة العام على جميع الأفراد قطعية ما لم يتبع بالقرينة المدالة على إرادة بعضه ، وقال الجمهور : إن دلالاته ظنية .

استدل الجمهور بأن أكثر ماورد من ألفاظ العام أريد به بعضه ، حتى قيل : مامن عام إلا خصص . وهذه السكينة أيضاً خصصت بنحو ( واقه بكل شيء عليم له ما في السموات وما في الأرض ) وكثرة إرادة بعض الأفراد بالعام تورث الاحتمال في كل جزئى من جزئيات العام ، فتصير دلالة ظنية .

قال بعض الحنفية في رد هذا الوجه : إنا نمنع كثرة بعض أفراد العام به لأن ذلك إنما يكون إذا اقررت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ أو غيره وهذا قليل جداً ، أما إذا جاء بعد ذلك نص يخرج لبعض الأفراد وهو الكثير ، فإنه لا يدل على أن انعام أريد به بعضه وإنما يدل على الإخراج بعد أن كان الحكم منتظماً لجميع الأفراد وهو الذى نسميه نسخاً وهو كلام وجه جداً بناء على ما قرره الحنفية من اشتراط المقارنة في المخصص وإن النص المتراخي فضيلاً عن أنه لا يسمى مخصصاً لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراد ، ومن هذا يفهم أنه لا حق لابن الممام في ملاحظته على هذا الرد لأن الخلاف ليس فى الأسمى والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقى كما أتى بيانه .

واستدل الحنفية بأن لفظ العام قد ثبت أنه وضع لمسمى فتقطع باستعماله فى معناه عند الإطلاق أى حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لأنه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلا بتلك القرينة ، وذلك كالحاصل فانه يدل على معناه الحقيقى قطعاً متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى وبمجرد الاحتمالات التى لا دليل عليها لا أثر لها فى الألفاظ .

وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص كأن يقول إنسان لمن تلزمه طاعته أعط زيباً ثم يقول : لا تعط أحداً ، فن قال إن كلام العام والخاص قطعى فى الدلالة على معناه عمل بالتأخر منهما أى كان الخاص أو العام ، فإذا تكلم بالخاص أولاً كان العام ناسخاً له ، وإذا تكلم بالعام أولاً كان الخاص فائضاً له فى القدر الذى حصل التعارض فيه ، ومثال ذلك من التشريع أن رهطاً من هكل - أو قال عرينة -

ختموا فاجتروا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وأمرهم أن يشربوا من أبوابها وألبانها ، فدل ذلك على طهارة بول هذه اللقاح وبقية الإبل مثلها ، وإن اجتهد في توسيع الحبل بأن سبب هذه الطهارة أنها ما كولة اللحم كان ذلك الحكم شاملا لبول ما يؤكل لحه ، فهذا نص خاص ثم جاء بعده وفرضاً ، حديث أبي هريرة ، استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه ، وهو عام ينتظم بول ما كول اللحم وغيره فكان هذا قاصحاً للنص الأول الخاص للتساوى في القطعية .

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه سواء تقدمه أو تأخر عنه . فإن تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك إن اقترن به وإن تراخى نسخ منه بقدره .

والنظر الصحيح يعنى بصحة رأى الحنفية في أن للعام دليل قطعي ينتظم جميع الأفراد ما لم يقترن به ما يدل على أن المراد بعضه وأنه هو والخاص سواء في ذلك ،

متى يجوز العمل بالعام :

تقسم أن العام ينتظم جميع الأفراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي . فإذا خصص لم يكن منتظماً إلا ما وراء الخاص . فإذا روى لفظ عام فقيه فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصه من أدلة الشرع الأخرى أو يترقب في الحكم حتى يبحث عن المخصص ؟ وإذا أوجبنا البحث فإلى أى حد يجب التوقف ؟ هل إلى أن يقطع بعدم المخصص أو إلى أن يغلب ذلك على ظنه ؟ .

نقل كثير من الأصوليين الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . قال القرطبي : لا خلاف في أنه لا يجوز المبادأة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة المخصص . لأن العموم دليل بشرط اتقاء المخصص والشرط بعد لم يظهر . ونقل هذا الإجماع غيره كالآمدى وابن الحاجب .

وهذا النقل مشكل . لأن عبارة البيضاوى في ( المنهاج ) تفيد أن المسألة محل نزاع . حيث قال : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص . وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه . وقال الإسئوى : في المسألة منهجان : جوزه العيرفي ومنعه ابن سريج .

هكذا حكاه الإمام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه (المحصول والمنتخب) هنا .  
لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب  
(الحاصل) بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع في (المحصول) في أواخر  
الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب اه .

وقد أراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأى من حكى الإجماع على عدم جواز العمل  
بالعام قبل البحث عن التخصيص وبين رأى الصيرفي بأن خلافه إنما هو في اعتقاد  
العموم قبل دخول وقت العمل به ، فإنه قال : إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت  
العمل به فيجب اعتقاد عمومته ثم إن ظهر تخصيص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله  
عنه إمام الحرمين والأمدى وغيرهما ، وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم  
لأن الاعتقاد إنما هو العمل ، وبإشارة اليضاري لا تحتل ذلك التأويل فلا مندوحة  
عن القول بأن المسألة خلافية . خصوصاً وقد قال ابن السبكي — على ما حكاه عنه  
شارح التحرير — إن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث بمنوعة فالمسألة مشهورة  
بالخلاف بين أئمتنا . حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني والشيخ أبو إسحاق الشيرازي  
ومن يطول تعدادهم ، وعليه جرى إمام الرازي وأتباعه اه . وبإشارة إلى إسحاق  
الشيرازي في الملح : وإذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها  
قبل البحث عما يخصها ؟ اختلف أصحابنا فيه ، فقال أبو بكر الصيرفي : يجب العمل  
بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها ، وذهب عامة أصحابنا أبو سعيد الأشعري  
وأبو إسحاق المروزي إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل فإذا بحث  
فلم يجد ما يخصها اعتقد حيثنظروا عمومها وهو الصحيح ، والدليل عليه أن مقتضى العموم  
هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم  
قبله اه . فأنت ترى أن حكاية جارية في الاعتقاد والعمل جميعاً لا في الاعتقاد وحده .

والظاهر من القولين رأى الجمهور لأن أدلة الشرع في الموضوع الواحد متفرقة  
في مواضع شتى من الكتاب الكريم وفي السنة الصحيحة ولا معنى للاجتهاد إلا بذل  
المجهود في جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها ، أما المبادرة إلى إجراء العام على  
عمومه قبل أن ... . . . . . من أدلة التخصيص فليس اجتهداً ، وأيضاً إن صيغة

المعوم لا تعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازي ، ولا ينافي ذلك ما تقرر من قطعية للعام في أفرادها عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم التخصيص .

بقي البحث في قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث ، وقد اقسام الناس في ذلك على ثلاثة مذاهب : فقال قوم يكفيهم أن يحصل غلبة الظن بالاتقاء عند الاستقصاء في البحث ، وقال قائل : إنه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحبك في صدره إمكانية فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً ؟ وقال قوم : لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة ، وإليه ذهب القاضي ، لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل ، والقولان الأخيران واحد ، لأن غايتهما حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء التخصيص ، والظاهر هو الرأى الأول لأن القطع بانتفاء الدليل التخصيص لا سيلاً إليه ، والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كلف به المجتهدون .

شمول جمع المذكر للنساء وضماً :

حسبنا جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا يصبح إطلاقاتها على الذكور وحدهم اتفاقاً ، ثم اختلف المتكلمون : هل يصح أن يراد منها النساء إطلاقاً حقيقةً يعني أنها موضوعة بوضعين للذكور خاصة وللنساء من الذكور والإناث فتكون من المشترك اللفظي ؟ أو لا يصح ذلك إلا من باب التجوز الذي لا بد فيه من قرينة فإذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا أفراد الذكور وحدهم ؟ .

قال الجمهور بالقول الثاني ، وقال الحنابلة بالأول .

استدل الجمهور بأنه قد جاء في الكتاب (إن المسلمين والمسلمات) ولو كان مدلول المسلمات داخل في عموم المسلمين لما حسن هذا لأنه يكون تكراراً بلا فائدة .

وإذا قيل : إن الفائدة هي للتأكيد ، قلنا : فائدة الابتداء أولى من فائدة التأكيد .  
بعد أن يكون المصطوف عليه ظاهر للتناول للمطوف ، وما يدل على ترجيح الابتداء ما روى من سبب نزول هذه الآية وهو قول أم المؤمنين أم سلمة : يا رسول الله

ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال ؟ قالت فلم يرعنى منه ذات يوم إلا وتنادوه على المتبر أيها الناس ، قالت : وأنا أشرح رأى فلففت شمعى ثم دفوت من الباب فجعلت سمى عند الجريد فسمعتة يقول : إن الله عز وجل يقول إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات إلى آخر الآية ، فقرر النبي عليه السلام النبي ولو كن داخلات لما قرر النبي وهن أيضاً من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للذكر والمؤنث جميعاً كما أطلق للذكر فقط قال تعالى : ( اهبطوا منها جميعاً ) وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والأصل في الإطلاق الحقيقة ؟ والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه ، ويؤيد مذهب الجمهور أيضاً إطباق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط إجماعهم هذا دليل على ظهوره في جماعة المذكرين وقال ابن الهمام والأظهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الإطلاق اهـ . أى والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولا بد من قرينة تدل على دخولهن .

#### عموم المقتضى :

المقتضى قوتان : الأول ما استدعاه صدق الكلام نحو : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » فإن رفع الذات ليس مراداً قطعاً لأن كلا من الخطأ والنسيان واقع فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام ، الثاني ما استدعاه حكم الكلام يلزمه شرعاً نحو : « عتق عبدك عني بألف » ، فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الأمر وهذا الحكم يستدعى مقدراً حتى يسبق التليك للعتق .

إذا توقف صدق الكلام أو الحكم على خاص بعينه أو عام لازم وثبت له العموم لأنه لفظ مقدر ، والقدر كالمفوض به ، والفرض أنه متين . أما لو توقف الصدق على أحد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الأفراد ، وإذا كانت هذه الأفراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجع لاحدها كان الكلام مجعلاً وإذا لم تختلف أحكامها قدر واحد منها ، وقال بعض الأصوليين : إنه يقدر ما يعم تلك الأفراد وهذا معنى عموم المقتضى .

استدل المجهول بأنه لا ينبغي إلا لفرد من الأفراد وبه يصدق الكلام فتقدير غيره يكون بلا مقتضى ، واستدل المعممون بأن تقدير جميع أفراد العام في مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب إلى الحقيقة وهي في الذات لأن في رفع جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولى من غيره ، وأجيب عن ذلك بأن هذا إذا لم ينفع الدليل ، وكون الموجب للإضمار يستدعي البعض كاف لتقدير الكل .

### تطبيق المذهبين على الحديث :

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق الكلام ، والحكم عام أفراداً حكم ديني وحكم أخروي ولا تلازم بين الحكمين لجواز ارتفاع الإثم وهو الحكم الأخروي مع بقاء الضمان وهو الحكم الديني . فأصحاب الرأي الأول يقولون إن تقدير أحد الحكمين كاف لصدق الكلام ، وإذا لم يوجد مرجح لأحدهما كان الكلام مجملاً لكن المرجح موجود وهو إجماعهم على إرادة الحكم الأخروي بالرفع حيث انفقوا على سقوط العقوبة الأخروية عن الناس والمخطئ ، وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئي الآخر لأنه منافي للصلاة بالنس ولم يوجد ما يعارضه ، أما الصوم فإنه يفسد بوصول شيء إلى الجوف خطأ للعلة السابقة ، وأما ما يصل إلى الجوف نسياناً فلا يفسده لوجود النص للمعارض وهو من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه .

ولا يصح قياس الأكل نسياناً في الصلاة على الأكل نسياناً في الصوم لأنه في الصوم لا مذكر فلا تقصير ، وفي الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة فهو مذكراً ولا يقاس مقصر على مقصر .

أما أصحاب الرأي الثاني فإنهم يقدرون ما يعم كلام الحكمين الدينيي والأخروي : وهذا يظهر أنه خطأ لأن المعموم إنما هو للألفاظ ولا نطق هنا منطوق به وإنما هو شيء أثبت للضرورة والضرورة تنفع بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخروي .

### النوع الثاني من المقتضى :

مثاله قول الشخص لآخر : اشترى عبدك عنى بألف . يلزم هذا التركيب شرما حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الأمر فيقتضى سبق الملك للأمر في العبد لأن إعتاقه عنه لا يصح بدون ملكه والملك يقتضى سبياً وهو هنا البيع بقرينة قوله عنى بألف فيقتضى تقدير سبق اشترى عبدك بألف فى قول الأمر وسبق بتمه لك قول المقتضى ، فكان الأمر قال : اشترى عبدك بألف فأعتقه عنى ، والمأمور قال : بتمه لك وأعتقه عنك .

### عموم الفعل المعتدى بالإضافة إلى مفعولاته :

قد يتكلم الشخص بفعل متعد ثم لا يذكر له مفعولا كقوله : والله لا آكل فهل المفعول من نوع المقتضى حتى لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب الراجح ؟ أو ليس من المقتضى ؟ قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضى لأن المفعول لا يستدعيه صدق الكلام إذ لا يحكم بكذب من قال : أكلت ، ولم يرد حتى يكون صدقه مستديما المفعول وليس هناك حكم شرعى يستلزمه ولما ثبت أنه ليس أحد نوعى المقتضى نخصه باسم المحذوف ، ثم قال الحنفية : إن المحذوف وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذى لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد على الالتقاط العامة وليس هذا المحذوف لفظا ولا هو فى حكم اللفظ ، وبنا على ذلك أن النية لا تنخصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعاما بعينه لم تصح نيته ديانة خلافا للشافعية .

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على أن النية لا تنخصها . فلو حلف لا يأكل ونوى فى الدار الفلانية أو فى الظهر فإن نيته لا تنصح ، هذا ما قاله السكال ، وقال ابن الحاجب : إن الكل محل خلاف ، ويؤيد كلامه ما قاله ابن السبكي : إنه إن قال والله لا آكل ونوى ذمنا معينا أو مكانا صححت يمينه ، هذا مذهبا ، ودعوى الإمام الرازى الإجماع على خلافه بمنوعة اه ، وما قاله الأسنوى شارح المنهاج فى الرد على الإمام الرازى فى قوله لافرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات ،

وقد اتفقوا على أن النية لا يخصها فكذلك المفعول . قال الإسئوي : وهذا باطل فإن المعروف عندنا أنه إذا قال واقه لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح ، وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كلت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح .

وهذا يعطل قول الكال ، والزام الخلاف فيها ( أى في بقية المتعلقات ) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم .

وقد يرد على رأى الخنفية أن معنى « لا أكل ، لا أوجد أكلاً ، لأن المصدر جزم من الفعل وهو عام لأنه نكرة في سياق التثني وإذ ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات ، وأجاب ابن الهمام عن ذلك بأن الخالف بقوله واقه لا أكلت إذا نوى ما كولا مميئاً أنه إن لاحظ أكلاً جزئياً متعلقاً بما كولا خاص صح التخصيص لأنه أراد جزئياً من جزئيات العام وهو أكل ، وإن لاحظ ما كولا عاماً من المأكول المطلق فلا يصح أى لأنه مطلق ، والمطلق يتحقق بمجرد وجود الماهية ، قال : غير أنا نعلم أن العادة في مثل عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض أفراد الأكل العام وإخراج المراد لإخراج المأكول الخاص وعلى مثله بنى للفقهاء عادة فوجب البناء عليه ، وبذلك لا تصح نية ما كولا خاص . ولكن يرد عليه أنه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للفرقة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما إذا تفاقلتا قليلاً من كل هذه الاحتياجات وعدنا إلى اللغة ومتعارف الناس نرى أنهما في واد وأقوال هؤلاء المتكلمين في واد .

وإن التكلم بالفعل المتمدى من غير أن يذكر مفعوله قد يكون سائلاً للنع ، وقد يكون نائياً ، وقد يكون مثبتاً ، كما يقول واقه لا أكلت أو اقه ما أكلت أو يدعى إلى الأكل فيقول قد أكلت وفي كل هذه الأشكال لا يريد المتكلم عموماً ولا إطلاقاً فهو لا يريد بقوله : اقه لا أكلت أنه لا يأكل أى ما كولا في أى زمان أو مكان وإنما يريد ما يبينه المقدم ، فإذا دعى إلى الطعام فقال : واقه لا أكلت فإنما يريد هذا المأكول الذي دعى إليه في الوقت الذي دعى فيه ، وكذلك في قوله واقه ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا ما كولا مطلق وإنما يريد ما يبينه القران الحاضرة وكذلك في قوله



تد أكلت وهذا شيء نعرفه ونحس به ، فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يريد تكلماً في أمر معين : والله إن تكلمت لأفعلن وأفعلن لا يريد قطعاً التعليق على أى كلام كان في أى زمان أو مكان وإنما يريد تكلماً خاصاً في الموضوع الذى كان الحديث فيه ، وإذا كان الكلام قابلاً أن يخصص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل أن يخصص بالنية إلا أن النية لما كانت خفيفة لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية . وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ أو قرينة حال ، أما مجرد النية التى لا تساعد قرينة فلا عبرة بها ، وهذا التقرير يمكن التوفيق بين الآراء المختلفة . والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم جعلوا بساط الحال الأداة التى يعمل بها ولا يمكن أحداً أن يقول بحث من دعى إلى حل عام خلف لا ياكل إذا ذهب إلى بيته أو إلى عمل آخر فأكل .

عموم الفعل المنقول :

لاعموم للفعل باعتبار من الاعتبارات الآتية :

(١) فلا يعم أقسامه وجهاته ، فإذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلى في الكعبة فلا يمكن دعوى العموم في الفعل المنقول ، وهو صلى ، حتى يستدل به على جواز الفرض حيث أن الصلاة تعم الفرض والنفل ، وإنما كان لاعموم للفعل لأنه لا يقع إلا على وجه معين إذ هو إخبار عن وجود جزئى في الوجود ، والوجود الجزئى لا يكون إلا مع التحين فلا يدل على الفرض أو النفل لشخصيته .

وإذا قال : صلى العشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض إلا أن يحمل المشترك عاماً في مفهومية ، ولا يستلزم تعميمه تكرار الصلاة بعد كل من الحرة والياض لخصوص المادة هنا وهو كصون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائماً ، فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تعم في الصلاة بطريقة التكرار . فلا يلزم جواز الصلاة بعد الحرة فقط ،

وإذا قال : كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جميعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية .

(٢) ولاعموم له باعتبار أزمته ولايدل عليه ، وربما توم ذلك من قول الراوى "كان يفعل كذلك فإنه يفهم منه التكرار ، والجواب أن التكرار إنما استفيد من شيء

آخر وهو إسناد المضارع أو منه مع اقترانه بكان وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية .  
(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص . إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » و « خذوا عني مناسككم » وإما دليل هو قرينة سالية كرقعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فيتبعه في العموم وهدمه كما تقدم ، وإما دليل في الأفعال موحدا نحو ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع ، وكل ذلك عن مفهوم اللفظ .

وقال ابن المهام : إنه لا يعم بالقرينة ، فإن الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق أو عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يبين بجملها ما ، فالعموم في الحقيقة للجمل والفعل مزيل لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حيثنذ ، وكذلك « صلوا كما رأيتموني أصلي » لا يجعل نحر صلى قيام وركع وسجد عاما وإنما للعموم لقوله « صلوا » .

#### حكاية الحال :

حكاية الحال تم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم ، وقيل : لاتعم ، مثال ذلك قول الصحابي : « نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عن بيع الفردوسى عن بيع الرطب بالتمر وتضى بالكسفة للجار والشاهد واليمين » فهذا كله حكاية أحوال بالفاظ ظاهرة للعموم ، فهل يعم ؟ فيقال إن كل غرر منهى عنه وكل بيع رطب بتمر منهى عنه وكل شفعة لأى جار معضى بها ، وكل قضية يجوز فيها القضاء بالشاهد واليمين ، قال الجمهور بالعموم ، وقال فريق منهم التزالي : لاتعم . احتج الجمهور بأن الراوى حدث عارف باللغة والمعنى والظاهر ألا يتقل إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقاً .

واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحكى لافى قول الحاكى ولفظه ، وما رواه الصحابي من حكاية النهى تحتل أن يكون فعلا لا عموم له نهى عنه عليه السلام ، ويحتمل أن يكون لفظا خاصا ويحتمل أن يكون لفظا عاما ، فإذا تعار . الاحتمالات لم يكن لإثبات العموم بالنزوم ، فإذا قال الصحابي : نهى عن بيع الرطب بالتمر ، فيحتمل أن يكون رأى شخصا باع رطبيا بتمر فهناك فقال الراوى ما قال ، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عنه ويقول : أنها كم عن بيع الرطب بالتمر .

ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها فالتسك بعموم هذا تسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع ومثل ذلك يقال في بقية الأمثلة .

وقد أجاب المعمون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات ، ولكن ليست بفادحة لأنها خلاف الظاهر من علم الراوى وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتيال لأنه من ضرورياته فيؤدى إلى ترك العمل بكل ظاهر .

في المساواة بين شيئين :

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عاما في نفي المساواة من جميع الوجوه أو لا ، مثاله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) قال القائلون بالعموم : إن أصحاب النار ، وهم الكفار ، لا يساؤون أصحاب الجنة ، وهم المؤمنون ، في شيء . واستنيطوا من ذلك أنه لا يقتل مسلم بكافر أو ذى ، وقال الحنفية : لا يسم .

هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلى الحنفية الخلاف في القاعدة وابن الهمام نفي ذلك عنهم فقال إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لأنه يقضى بالتساوى بين الفريقين في الإنسانية ، أما الخلاف فليس في العموم ، ولكن : هل عموم هذه الآية شامل لأمر الدنيا والآخرة فيكون معارضا لآيات القصاص ، أو المراد به أمور الآخرة خاصة للقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصاص ؟ قال الحنفية بأن المراد به خصوص أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فإنه قال عقبها ( أصحاب الجنة هم الفائزون ) يدل على أن المراد : لا يستوى الفريقان في استحقاق الفوز يوم الدين .

وإذا تتبع الإنسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يرى أنه لا يستعمل إلا :  
تلتقي الموازنة بين فريقين أو شخصين في شيء ما فتي ثبت لأحد الفريقين فضل على الآخر فيه انتفت المساواة ، وهذا الشيء يبين دائما بقول يعقبه مفسرنا له ، قال تعالى ( لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى ) فاستعمل جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوى في أن كلا موهود بالحسنى ، ولكنه لما كان أحد الفريقين أعظم درجة

لأنه أُنقذ وقَاتِل وقت اشتداد الحاجة ساعاً لذلك نبي المساواة وقال تعالى ( لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ) فلم يتيقن من نبي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر ، هذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله ، أما ما يتبادر في الاستعمال العرفي فليس نبي المساواة في كل شيء بل وفي شيء خاص هو موضوع الحديث فلا يوجد من يقول في قولنا لا يستوى فلان وفلان أنه يتبادر منه نبي المساواة فهما في الطول والقصر والذكاء والبلاغة وفي الحقوق العامة ، بل يتبادر منه أن أحد الشخصين أمتاز على الآخر بشيء به اختلفت المساواة بينهما فلا بد أن يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي اتفقت بسببه المساواة كأن يقال بعدها : هذا ذكي القواد وهذا بليد .

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نبي المساواة في كل صفة وإنما يدل على أن أحد الفريقين أمتاز على الآخر بشيء لم يعين والاعتماد على المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل التحميل لا من قبيل العام .

### خطاب الرسول هل يعم الأمة ؟

قد ورد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نحو ( يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ) فهل هذا الخطاب يعم أمته ؟ أما من جهة الوضع اللغوي فلا ، ولا محل للنزاع في ذلك ونسبه الخلاف إلى الخفية فيه ليست صحيحة أما من جهة العرف الشرعي فالنبي صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتداء والمتبوعة فخطابه يفهم منه شمول أتباعه عرفاً لأنهم مأمورون باتباعه إلا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك ، ومن هنا قال الله تعالى ( يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك ، وبنات عمك وبنات عماتك وبنات أخاك وبنات أخاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ) . ولو لم يكن من المفهوم عرفاً شرعياً أن ما حكم له به يكون للؤمنين لما احتاج إلى هذا

التقيد ، وهو ( خالصة لك من دون المؤمنين ) وقال ( فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا بها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ) ولو لم يكن لقومه ماله من الأحكام لما كان لهذا التعليق معنى .

### خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم ؟

إذا خاطب الشارع فردا من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا الحكم عاما في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصا بذلك المخاطب ؟ الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة ، فإن العموم وضعنا لا قائل به والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعا ، فإنه مما لا نزاع فيه أن الأمة كلها شرع على الأحكام .

### دخول الجيد في الخطاب العام :

وبما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للأرقاء والجواب أن الانتظام وضعنا لا نزاع فيه لأنهم من الناس في ( يا أيها الناس ) ومن المؤمنين في ( يا أيها المؤمنون ) أما الانتظام شرعا فهو الذي جعلوه محل نزاع ، والذي ينبغي اختياره الجواب بثبت ما أجيب به فيما سبق وهو أن الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب والبحث في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقيه .

### خطاب الله للأمة هل ينتظم الرسول ؟

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة ، مثل : ( يا عبادي ) ، ( يا أيها الناس ) فهل هذه الخطابات تنتظم الأمور بالتبليغ صلى الله عليه وسلم ؟ والجواب : أن الانتظام لغة لا نزاع فيه ، أما الانتظام إرادة فهو رأى الأكثرين وقال بعضهم : إنه ليس مرادا بهذه الخطابات لأن كونه مبنيا للأمة مانع من ذلك ، وإلا كان مبنيا ومبنا بمخاطب واحد ، وهذا كلام غير وجيه ، لأن المبلغ في الحقيقة هو الروح الأمين ببلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين عباده ليسمعه إياها ، وهو منهم ، فلا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ له لغة . أما ما تحقق خروجه منه ، فلدليل خاص . ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بقل وبين ما لم يصدر بها .

دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه :

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام ، وهذا العام يتناول المخاطب لغة ، فهل يكون متناولاً له إرادة أولاً ؟

قال الجمهور : يتناول ، وقال بعض الأولين لا ، مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أحسنوا إلى من أحسن إليكم » ، فمن عام يتناول المخاطب لغة ، فقال الجمهور : إنه يتناوله أيضاً إرادة فيكون مأمورين بالإحسان إليه إذا هو أحسن إليهم ، وهذا واضح ، ولكن المخالفين يقولون : إن كونه مخاطباً يخرج من أن يكون مراداً ، وهذه دعوى لا دلائل عليها من شرع أو عرف مخاطبة .

فإن قيل : إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الله سبحانه خالقاً لنفسه لقوله جل ذكره : ( الله خالق كل شيء ) وأجيب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته .

العالم في معرض المدح والنم :

قد يرد العالم في معرض مدح نحو : ( إن الأبرار لفي نعيم ) أو في معرض ذم نحو : ( وإن الفجار لفي جهنم ) ، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيبشروهم بعذاب أليم ) ، فهل إرادته في هذا المرض يؤثر في عمومته ؟ أجاب الجمهور سلباً وهو الظاهر ، لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

قال المخالفون : عهد في المدح والنم ذكر العالم مع عدم إرادة العموم بمبالغة في الحث على الطاعة ، والرجوع عن المعصية ، والجواب أن المبالغة لا تنافي للعموم متى منها الحث .

الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد :

قد يعلق الشارع طلباً يجمع مضاف إلى جمع نحو : ( خذ من أموالهم صدقة ) هلق الأخذ بالأموال وهي جمع وإضافة إليهم وهم جمع ، فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الأموال المنسوبة لهم ، أو يكفي أن يأخذ من فرد من أفراد المال

من كل فرد من المخاطبين؟ قال جمهور الحنفية بالثاني، واستدلوا بالاستعمال المستمر نحو قوله تعالى: (جعلوا أصابعهم في آذانهم) فإن هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه، وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعه في أذنه، ومثله قوله تعالى: (واستشفوا ثيابهم) وقول القائل: ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلى آحاد المضاف إليه، ففي الآية يؤخذ من كل لا من كل مال.

عموم العلة:

فد يحكم الشارع بحكم في محل ثم يعلله بعله، فهل يكون هذا الحكم عاماً في كل مخالفة، أو يعم قياساً لا لغة، أو لا يعم لا قياساً ولا لغة؟

قال الجمهور: يعم قياساً لأن تعليل الشارع بالعلة ظاهر في استقلال الوصف بالعلة، فوجب عموم الحكم أينما وجدت، وتجوز كون المحل الذي ورد عليه الحكم جزءاً من العلة مجرد احتمال لا يقدر في الظهور، وليس هنا صيغة عموم، فثبت أن التعميم بالعلة لا بالصيغة.

واحتج القائلون بمومه لغة بأن نحو: حرمت الخمر لإسكاره، وحرمت كل مسكر منهاهما واحد في العرف، والثاني عام، فيجب أن يكون الأول كذلك، والجواب منع عدم الفرق بين الصيغتين، لأن الأول خاص بالخمر صيغة، والثاني عام لكل مسكر، وإن أريد أنه لا فرق في الحكم لا ينضمم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة.

عموم المفهوم:

قال النووي: من يقول بالمفهوم قد يظن المفهوم عموماً، ويتمسك به، وفيه نظر لأن العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات، ويتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت، فإذا قال عليه الصلاة والسلام: «في سائمة الغنم زكاة»، ففي الزكاة في المعروفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: (ولا تقل لها أف) دل على تحريم الضرب، لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك

بعمومه . وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للامعان ولا للأفعال .

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة كما هو جار في مفهوم المخالفة ، بدليل تمثيلة بكل منهما ، فلا معنى لقول ابن الهمام : الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة ، واختلف في مفهوم المخالفة عند قائله ، ففاه النزاع خلافاً للأكثر .

وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن النزاع عن يقول بمفهوم المخالفة ، وهو مخالف لما صرح به النزاع وقدمناه عنه .

رجع ابن الحاجب أن هذا الخلاف لفظي ، لأنه إن فرض النزاع في أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ماسوى المنطوق من الصور ، قالقاتلون بالمفهوم لا يختلفون فيه ، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً ، قالقاتلون بالمفهوم لا يختلفون في أن ثبوته يغير المنطوق ، وبذلك يؤول النزاع إلى مجرد تسمية ، فن قصر العموم على الألفاظ كالنزاع في بنى عموم المفهوم لأنه ليس بلفظ ، ومن قال إن العموم كما يكون في الألفاظ يكون في غيرها أثبت المفهوم عمومياً ، وهذا هو الذى تفيد عبارة النزاع التى قدمناها .

أراد القاضى عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال : وإعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل للقصد إلى البعض منه أولاً ، بل حصل بالاتزام فيما ثبتت ملوومه ، فلا يقبل ، وهو مراد النزاع بقوله لأنه لا يتناول لفظاً وهذا تأويل بعيد لعبارة النزاع ، مع ما يضاف إلى ذلك من أنه عن لا يحتاج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك .

#### عموم الجواب وخصومه :

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة ، وهى : نعم أولاً ، وقد يكون بعبارة مستقلة فالجواب غير المستقل يساوى السؤال في عمومه وخصومه فإذا قال سائل : أترونا بماء البحر ؟ فقال : نعم ، كان هذا الجواب عاماً تبعا للسؤال ، وإذا قال : أيجل لي التوضؤ بماء البحر ؟ فقال : نعم ، كان خاصاً بالجواب ، وإذا كان له



عموم بعد ذلك في المكلفين كان من شيء آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من أن الناس سواء في التشريع .

أما الجواب المستقل، بناء على سبب خاص، فهو هام ولا عبرة بخصوص السبب عند الجمهور . نحو قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أتوتنا من بشر بضاعة ؟ فقال : « إن الماء الطهور لا ينجسه شيء ، وقد نسب إلى الشافعي المخالفة في هذا الأصل ، ولكن عبارته في الأم قيد غير ذلك ، حيث قال : إن السبب لا يصنع شيئاً إنما تصنعه الاتفاقات ، والدليل على هذا الأصل أن التمسك إنما هو باللفظ ، كما قال الشافعي ، وهو عام وخصوص السبب لا يقضى لإخراج غيره من العموم ، وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعموميات غير ناظرين إلى أسبابها ، وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها على أسباب .

قال المخالفون : لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد، ومن ضمن الأفراد سبب الجواب فيجوز أن يؤدي الاجتهاد إلى إخرجه من العام ، واللازم باطل فيبطل الملزوم ، وأجيب عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد من العام فلا تخرجه الظنون التي تؤدي إليها الاجتهاد ..

وهنا يرد على الحنفية اعتراض يبين بعدمسوق هذه الحادثة : كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمة منى فاقبضه إليك ، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال : ابن أخى عهد إلى فيه ، فقام عيد بن زمة فقال أخى وابن أبى ، ولد على فراشه ، فتساوفا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هو لك يا عيد بن زمة ، الولد للفراش وللأعراس الحجر ، فهذا الحكم التشريعي العام ورد على سبب خاص ، في حادثة معينة وهي ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذي قام ابنه مقامه في الدعوى ، وآخر يدعى أنه ابن أخيه ، فهذا الفرد الذي من أجله كان التشريع . أخرجه الإمام أبو حنيفة

من حكم العام حيث قال : إن ولد الأمة لا يثبت إلا بالدعوة ، فلو لم يدهه مالكها لا تثبت بنوته ؛ ولا يثبت أنها فراش إلا إذا صارت أم ولد ، فإن ماتله حينئذ يثبت من غير دعوة لاعتبارها فراشاً ، وقال مع ذلك : إن ولد أم الولد يتنق بالنق بلا لعان . ثم خالف الحديث من جهة أخرى ليست من موضوعنا ، وهي أنه قال : إن دعوى النسب إذا ادعاهها غير الأب والابن لا ترفع مقصورة ، وإنما ترفع تبعاً لدعوى مال أو حق ، مع أن الدعوى قد رفعت من عبد بن زمة ، وليس بأب ولم يقل له الرسول : أنا أرضى سماع دعواك لأنها لم تكن ضمن مال أو حق ، بل قضى بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخاً ، وسعد كان يدعيه ابن أخ ، احتاج الحنفية إلى أن يجيبوا عن هذا الاعتراض الذى فى موضوعنا ، فقالوا : إن أبا حنيفة فى هذا لم يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمة فإنه لم يقل بعدم ثبوت نسبه من زمة ، وإنما الذى أخرجه هو نوع السبب ، وهو ابن الأمة ماعدا السبب الخاص . قال ابن الهمام : والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضاً لأن الأمة قبل أن تصير أم ولد ليست فراشاً عنده ، وإطلاق الفراش على وليدة زمة فى قوله عليه السلام : « الولد للفراش » يد قول عبد بن زمة : ولد على فراش أبى لا يستلزم كون الأمة مطلقاً فراشاً لجواز كونها كانت أم ولد قبله ، وقد قيل به ، ولا يخفى أن ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأمة لا تكون بالملك فراشاً حتى نحتاج إلى مثل هذا التأويل لاجتماع بين الدليلين ، أما هنا فلا داعى للخروج عن الظاهر من غير سبب ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعمل فى هذه الحادثة عن الوليدة : أمى أم ولد أم لا ؟ فدل تسميته للوليدة فراشاً عن غير استفسار على أنها فراش بمملوكيتها .

قال المخالفون ثانياً : لو كانت العيرة بمعوم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة ، وهذا بعيد ، والجواب أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالاجتهاد ، على أن معرفة أسباب التشريع بياناً للبراد من سر التشريع ، وسائر أدلة المخالفين عما ينبغي الاعتراض عنه .

### التخصيص :

( التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما يتنظمه ) قدمنا أن العام ينتظم جميع

أفراده ، فإذا بين الشارع أنه لم يرد جميع الأفراد بإظهار ما يخرج منه ، يسمى ذلك تخصيصاً ، ومن لوازم المبين أن يكون موصولاً بالعام ؛ لأنه إذا تراخى عنه فهم أن المراد بالعام جميع أفراد . والفرض أن المراد به بعضها ، فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقر لهم علماً يثبتون به إلى حقيقة المراد ، وهذا محال على الله سبحانه وتعالى .

ويتبين بذلك أنه إذا ورد متراخياً إخراج بعض أفراد العام منه تبين أن العام كان على عومه إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص فإذا قال الشارع : ( والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء ) وقال : ( وإن طلقتموهن من قبل أن تسمنه فالحكم عليهن من عدة تعتدونها ) وعلينا أن الثانية موصولة بالأولى ، أى تليها في النزول ، حكنا أن المراد بالمطلقات في الآية الأولى من مسن لاخير ، والدليل على ذلك الآية الثانية ، وإن تراخى عنها تبين أن الأولى كان مراداً منها عمومها ، وأن المطلقات جميعاً كن يترصن ثلاثة قروء ؛ وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء وكان ذلك نسخاً لا بقاء ، فيكون هناك تعارض في القدر الذي اختلفت الآيتان في حكمه ، وهو من لم يمسس ، وإذا قال الشارع : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) وقال في آية أخرى : ( وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن ) وكانت الثانية موصولة بالأولى كانت مضممة بمعنى أنها يثبت أن المراد بالآية الأولى غير ذوات الحمل ، فلم يكن هناك وقف كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر وإن كانت موارخة عنها لم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم النساء المتوفى عنهن واحداً ثم أخرج الشارع من ذوات الحمل وجعل لمن حكماً خاصاً فتكون الثانية ناسخة للأولى في القدر الذي وقع فيه التعارض .

ومن الناس من لا يشترط المقارنة في التخصيص فيسمى كل ما دل على إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصاً سواء كان موصولاً أو متراخياً ، ويلزمهم أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة منقضى على منعه .

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لأن التراخي مدعاة لأن يفهم المخاطبون أن العام يراد به جميع أفرادهم والجهيل محال .

بقى سؤال وهو : إنكم جعلتم مناهج التخصيص والنسخ هو الاتصال في الأول والتراخي في الثاني فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساسا للاستنباط ، فإذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لأجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة أيها المتصل وأيها المتراخي ، وكذلك إذا وردت آيات وأحاديث تتعلق بموضوع واحد لزمت ما ذكرتم ، والاختلاف بين النسخ والتخصيص وإن كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث إن كلها قطعي والقطعي ينسخ القطعي كما ينسخه . فإنه يترتب عليه آثار فما إذا كانت النصوص كتابا ومئة آحاد ، فإنكم تقولون : إن خبر الواحد يخصص الكتاب وتعممون أن ينسخه ، فمعرفة ذلك ضرورية على ما ذكرتم ، ولو كان لمعرفة التاريخ هذا المقدار ، وأنها أصل من أصول الاستنباط لما أممها السلف الذين رويوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكانوا قد اعتدوا به بالنسبة إلى آيات القرآن ، ولكنا لم نر شيئا من ذلك كان ، اللهم إلا في القليل النادر . وإذا ادعيت أن المراد الاتصال في التلاوة كان التاريخ عليكم لا لكم ويشهد لذلك هذا المثال قال الله تعالى ( والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ) فكلمة الذين في أول الآية عامة تنظم الزوج وغيره وكلمة المحصنات عامة تنظم الزوجات وغيرهن ثم جاءت الآية التالية تقول : ( والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ) الآيات ، فهذه الآية تدل على أن حكم قذف الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة غير زوجته ، فهل يسمى هذا تخصيصا لأن الآية الثانية موصولة بالأولى ؟ إن التاريخ يدل على أن الآية الثانية لم تنزل مع الأولى ، فقد روى البخاري وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن مسماء ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « البينة أو حد في ظهرك » فقال : يا رسول الله إذا رأي أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبي

صلى الله عليه وسلم يقول : « البينة وإلا حد في ظهرك » فقال هلال : والذي بك  
بالحق إنى صادق ولينزلن الله ما يرى ظهري من الحد ، فزل جبريل وأنزل عليه  
( والذي يرمون أزواجهم ) فقرأ حتى بلغ ( إن كان من الصادقين ) فانصرف النبي صلى  
الله عليه وسلم فأرسل إليهما إلى آخر الحديث ، فهذا يدل على أن الآية الأولى كانت  
على عمومها وأن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته ولبست عنده بينة محد  
القذف ، لأنه قال له : البينة أو حد في ظهرك ، ثم جاءت الآية الثانية مقرائية عن  
الأولى في النزول ، فالإتصال في التلاوة لا يفيد ، والاتصال أو التراخي مع تباهدما بين  
النصين لا يعرف إذ قلنا يقوم عليه الدليل وقلنا اعتى به وذلك أكثر وضوحا في  
الكتاب من السنة فكيف مع هذا تجعلون أمرا لا دليل عليه أصلا من أصول  
الاستنباط ، وتبنون عليه الأحكام ؟

والجواب : أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع ، أى في الفترة التي  
كانت بين نزول العام ونزول مادل على إخراج بعضه منه . أما بعد استقرار الشريعة  
فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذى نعدده مخصصا وبين المترامخ الذى نعدده  
فاسخا ، فكل منهما لا يؤثر في العام إلا إذا ساواه في قطعيته أو ظنيته فبطل قولكم  
أنا جعلنا معرفة التاريخ أصلا من أصول التشريع إذ أنا لم نجعل لها إلا قيمة تاريخية  
وهى معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مرادا به بعضه ، أو أنه كان مرادا به كل  
أفراده ثم أخرج بعضها بنص مترامخ .

وحيث أن تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها  
وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها ، إلا ما دل الدليل على أنه كان حكما خاصا  
أبطل بعام أو بخاص مثله ، أو عاما أبطل بعام مثله .

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ أى حكم قد  
أبطل ، سواء كان خاصا أو عاما ، كما يستضغ ذلك في مبحث النسخ إن شاء الله ، فتأمل  
هذا البحث فإنه جليل .

#### جواز التخصيص :

قال الغزالي : لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل

إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما ، وكيف ينكر ذلك مع اتفاق على تخصيص قوله تعالى (عاق كل شيء) ، (يجي إليه ثمرات كل شيء) ، (تدر كل شيء) ، (وأوتيت من كل شيء) وقوله تعالى (اقبلوا المشركين) ، و (المارق والسارقة) ، (الزانية والزاني) ، (يوصيكم الله في أولادكم) وهذه فيما سقت السياء المشرية . فإن جميع عمومات الشرع خصصه بشروط في الأصل والمحل ، والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثله قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فإنه باق على عمومته . هذا ما قاله الغزالي ، ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالف في جوازه بحيث قال : التخصيص جائز إلا عند شذوذ ، ويستفاد من كلام ابن همام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقا ، ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشغل ابن الحاجب بإيراد أدلة طوالة الماندين بخلاف السكال ، ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينظم أفرادا ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها ، وخصوصا بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في متعارفهم لم نسا أن نشغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام .

ولا بد أن يكون الذي ينازعون فيه غير هذا التخصيص الذي نريده ، وهو ما يكون بدليل متراخ فإن هذا يحتمل المناقشة ، لأنه إن كان المراد بالاول عمومته فالثاني ناسخ ، ومن الناس من ينكر النسخ ، وستأتى مناقشتهم حينما نصل إلى باب النسخ : وإن كان المراد بالعام بعض أفراد ، من غير أن يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلا للمخاطبين ، وقدمننا أنه لا يجوز .

#### دليل التخصيص :

العام إذا ورد أخذ على عمومته إلا إذا قام دليل التخصيص وهو المخصص وهو نوحان : الأول ما هو نص ، والثاني ما ليس بنص . والنص إما كلام مستقل وإما غير مستقل ، وهاك بيانها :

المخصص غير المستقل ويسميه بعضهم المتصل :

هذا النوع من المخصص خمسة :

الأول - الشرط نحو ( فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف ) فإن الجناح عام لأنه نكرة في سياق النفي ، ولكن هذا النفي مشروط بشرط هو تسليم ما آتوهن بالمعروف .

وقد يتعدد الشرط نحو ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا ) فإن هذه كلها شروط فيما أكاده منطوق المشروط وهو نفي جميع أفراد الجناح فيما يطعم ، وإذا تعقب الشرط جملا متعاطفة قيدها جميعها عند الحنفية .

الثاني - الغاية نحو : ليس عليك حرج فيما تفعل حتى تمضي ، فإن منطوق الأول الأول نفي جميع أنواع الحرج في أي فعل ، وأفادت الغاية تخصيص ذلك العموم إذ دلت على أنه بفعل المصيبة ينقطع حكم العام وهو نفي الحرج .

الثالث : الصفة نحو ( فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ) فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات الحل للفتيات المؤمنات .

الرابع : البدل : والمراد به يدل البعض من الكل .

واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكري المفاهيم دليلا على نفي الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية ، وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها ، أما النفي عند الانتفاء فلا . ومن هنا قال ابن الهمام إن الإخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصا لأنه ظن أن ذلك يفيد نفي الحكم عند انتفاءها ، ولكننا نقول مع نفي المفهوم إنه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية ، أما النفي عند الشرط ولا أخواه ، ولا يقول أحد إن الجملة المفيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط ، فإذا قلت : أعط الطلاب إن اجتهدوا ، استفيد حكم وهو طلب الإحصاء حال الاجتهاد ، أما نفي الطلب أو طلب عدم الإحصاء عند عدم الاجتهاد فهو حال الاجتهاد أما نفي الطلب أو طلب عدم الإحصاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه ، وهذا القدر يسمى تخصيصا ، ( ١٢ - أصول الفقه )

فلا معنى لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصاً أو لا يسمى لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم . وليس تخصيصاً إلا به .

الخامس . الاستثناء المتصل نحو : ( ومن يفعل ذلك يلق أثمًا ما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا . إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيمًا ) .

شروط الاستثناء :

شروط ثلاثة :

الأول : الاتصال ، فن قال : أخذ الطلاب ، ثم قال بعد ساعة : إلا محمداً ، لم يعد هذا كلاماً ، ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء قال القرطبي ، ولعله لا يصح النقل عنه إذا لا يليق ذلك بتخصيصه ، وإن صح فله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعد ، فيدين بينه وبين الله ، ثم قال : أما تجوز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام . فإذا انفصل لم يكن إتمامه كالشرط وخير المبتدأ .

الثاني أن يكون المستثنى مستغرقاً ، فإذا قال : فلان على عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الإقرار ، والإقرار لا يجوز رفعه ، ولكن يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام .

وفصل الحنفية في المستغرق فقالوا : إن كان بلفظ الصدر كالمثال المتقدم أو بما يساويه في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مائليكي فهو باطل ، وإن كان بغير ذلك لم يتمنع نحو : عبيدي أحرار إلا هؤلاء . وأشار إلى الموجودين ، وم جميع عبيده ، أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه ، والأكثر نوى على صحته ، وقال القاضي أبو بكر : والأشبه أنه لا يجوز .

استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى ( إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من العاوين ) وهم الأكثرون بدليل



قوله تعالى : ( وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ) ، وعلى صحته في العدد بإجماع فقهاء الأمصار على أن من قال : لفلان عشرة إلا تسعة يلزمه واحد .

واستدل القاضي على عدم الجواز بأن العرب تستحب استثناء الأكثر وتستحق من قال : رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ، بل قال كثير من أهل اللغة : لا يحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول : عند مائة إلا عشرة ، أو عشرة إلا درهم ، بل مائة إلا خمسة ، وهشرة إلا دانقاً . كما قال الله تعالى : ( فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً ) خطر بلغ المائة لقال : فلبث فيهم تسعمائة ولكن لما كان كسراً استثناء .

والجواب أن الاستباح لا يمنع الصحة بدليل الإجماع السابق .

الثالث : وللحنفية خاصة أن يكون المستثنى عما يدخل تحت المستثنى عما يدخل منه قصداً لا ضمناً لأن الاستثناء تصرف لفظي ، فيقتصر على ما يقتضيه اللفظ . ومن هنا قال أبو يوسف : لو قال وكلتك بالخصومة إلا الإقرار كان هذا الاستثناء لغيره . لأن الإقرار لا يندرج تحت الخصومة قصداً ، وإنما يدخل لأن التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه ، وبناء على ذلك يكون ما دخل في اللفظ ضمناً عما لا يمكن استثناءه .

أما محمد فإنه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة في معنى مجازي لها ، وهو الجواب ، وبذلك يكون الإقرار من أفراد فيصح استثناءه ، وبناء على هذا يصح استثناء الإنكار أيضاً عنه لأنه من أفراد الجواب ، أما استثناءه عند أبي يوسف فليس بصحيح لأنه يكون استثناء مستغرقاً إذ لفظ الخصومة ليس معناه إلا الإنكار .

#### تعقيب الجمل بالاستثناء :

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها ، فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها وإلى جميع الجمل ؟ فيه خلاف ، قال قوم : يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك ، وقال آخرون : يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك ، وقوم : يتوقف في الجميع على أن يدل الدليل ؛ فالمذهب الأول يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من الأخيرة ويتوقف فيما قبلها

إلى ظهور دليل يدل على تعلق الاستثناء به أو عدمه ، والمذهب الثاني يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من جميع الجمل ولا بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل . وأما الرأي الثالث فيرى أن الكلام يحمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء إلى ظهور الدليل ، مثال ذلك قوله تعالى : ( والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا ) من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ) فهذا استثناء جاء بعد ثلاث جمل ، فأصحاب الرأي الأول يقولون إنه متى بالآخيرة ، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ، ولم يبق دليل على تعلقه بما قبلها فيبقى على ما هو عليه ، فلا يسقط عند الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة . وقال أصحاب الرأي الثاني : قام الدليل على عدم تعلقه بالجملة الأولى وهي طلب الجلد ، ولم يخرج الدليل غيرها من تعلق الاستثناء به ، فإذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته وأهل الرأي الثالث يقفون إلى ما تدل عليه القرائن .

### جميع أهل الرأي الأول :

(١) قالوا : لا فرق بين أن يقول : أضرب الجماعة التي منها قتة وسراق وزناة إلا من تاب ، وبين أن يقول : عاقب من قتل وسرق وزنى إلا من تاب في رجوع الاستثناء إلى الجميع ، وبجواب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ، ولا قياس في اللغة .

(٢) قالوا : أطبق أهل اللغة على أن تكرر الاستثناء عقب كل جملة نوع من المعنى والكنة . كقوله : إن دخل الدار قاضيه ، إلا إن تاب ، وإن أكل قاضيه ، إلا إن تاب ، وإن قلب ، وإن تكلم قاضيه ، إلا إن تاب .

والجواب عن هذا : أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه ، كما في المثال المذكور لأن ذلك يكون تكراراً خالياً عن الفائدة ، وأما ما نحن فيه فالأحكام مختلفة ولو سلم استهجان التكرار لا يضر ، لأنه لم يتعين طريقة لإفادة المراد ، يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء ، وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل أو يصريح بالاستثناء من الكل بعده .

(٣) قالوا إذ قال : واقه لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بالمتلين اتفاقاً ، فكذا هنا .

والجواب أن ( إن شاء الله ) شرط لا استثناء ، وإذا الحق الاستثناء بالشرط كان قياساً في اللغة ، وقد تقدم بطلانه ، ولو سلم جواز القياس فهنا فرق بينهما وهو أن للشرط مقدر تقديمه على الجواز ، ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم إن تعلق الشرط في المثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهي الحلف على الكل يخرج عن محل النزاع لأن النزاع إنما هو في المجرد عن القرائن ، على أن أرباب الوقت يقولون : هما سواء في التردد ، فلا يقوم هذا دليلاً عليهم .

(٤) قالوا هو صالح للجميع ، فالقصر على الأخيرة تحكم .  
والجواب أن الأخير يتعلق بها الاستثناء اتفاقاً والتردد إنما هو فيها قبلها . وصلاحيه الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجميع المنكر ، فإن من مراتبه الاستفراق وهو صالح له ، ومع ذلك ليس بظاهر فيه .

حجج المخصصين بالجملة الأخيرة :

قالوا :

( أولاً ) إن المعممين عمموا لأن كل جملة مستقلة فصارت جملة واحدة من أجل الروا الماطفة ، ونحن إذ خصصنا بالأخيرة جعلناها مستقلة .

وهذا الدليل من تقرير علة الخصم واعتراض عليها ، ولعله لا يميل بذلك ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يقد ، وهذا لا يتدفع بتخصيص الاستثناء به .

( ثانياً ) قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه . فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا يقيين .

وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام ، وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف .

وقال أرباب الوقت : إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد منهما تحكم

ورأيذا العرب تستعمل كل منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فيجب التوقف لامحالة ، قال لقزالي : وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد فذهب المممين أولى لأن الواو ظاهرة في العطف وذلك يوجب نوحا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه ، ومذهب المممين هو المختار عندنا لأنه المتبادر من الإطلاق في عرف التخاطب ، فإذا دل دليل على غير ذلك يعمل به .

### سجية العام المخصص :

المخصص إما أن يكون مجملا وإما أن يكون مينا ، فالأول كقول القائل : أحسن إلى الناس ، ويقول عقب ذلك لا تحسن إلى بعضهم ، أو يقول هذا العام مخصوص ، وثناني كقوله : أحسن إلى الناس ، ويقول ولا تحسن إلا لمن يحسن إليك .

إذا كان المخصص مجملا لم يبق العام حجة عند الجمهور ، ونعني بذلك أن يتوقف في الاحتجاج به حتى يبيح البيان لأنه قد صار مجملا .

وإذا كان مينا فاختلفوا في الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة :

الأول ، وهو قول الجمهور : أنه يبقى حجة في غير ما دل المخصص على عدم إرادته ، ولم يكن يحتاج هذا إلى برهان بعد ما تقدم من ألفاظ العموم موضوعة لا ستغراق جميع الأفراد ، فإذا دل الدليل على أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل عقل أو لفظ بقي العام متناولا لما هذا ما لم يرد ، وقد استدلل الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ العموم المخصصة ، وإذا ثبت أنه ما من عام إلا خصص ، وقلنا إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك مخالف لإجماع الناس ، ولو قال إنسان لمن يجب عليه طاعته : أكرم طلاب العلم ولا تكرم فلائقا ، لواحد منهم ، فترك إكرام سائرهم قطع العقلاء بمعنياته ، أما إذا خصمه بمجهول ، فللأمر حيثنأ ألا يكرم أحدا ، ويقول لعله هو الذي لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالمعام ، ولعل هذا لم يبيح في التشريع .

وبعد هذا لم نر وجهاً للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أقرال ليست بشيء . وبعد ذلك هل يبقى قاطعاً أو ينزل إلى درجة الظنية ؟ أما الذين يقولون بأن العام في الأصل حجة ظنية لجوابهم معروف ، وأما الذين يقولون بقطعيته قبل التخصيص فإنهم يقولون إنه صار بالتخصيص حجة ظنية ، إذا كان قد خصص بقول ، وبذلك يكون عرضه لأن ينسخ بخبر الواحد ، وبالقياص ، وحجتهم في ذلك أن دليل التخصيص قابل للتعليل ، والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم ، فصار للعام بذلك عللاً لا احتمال أن يكون المراد به أقل مما يبق بعد مادل التخصيص على عدم إرادته ، وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلامنا فيه قطعي ، فإذا علل بعللة بينها الشارح صار محلها مما استثنى قطعاً ، لأن مدلول اللفظ حينئذ ليس قاصراً على المحل الذي دل التخصيص على عدم إرادته ، بل على نوعه وهو ما وجد فيه الوصف ، وذلك على ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم اللفظ لا طريق القياص ، فإذا قال القائل : أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلاناً لكسله ، كان هذا بمثابة قوله أعطوا الفقراء إلا الكسالى منهم ، ويبقى العام حينئذ بالنسبة لما بقي بعد الكسالى على ما كان عليه من القطعية .

أما الملل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها ، ولا يصح أن تعاد العام ، فإذا قال أعطوا الفقراء ولا تعطوا زيدا ، لم يكن لنا أن نقول إنما نص عن إعطاء فلان لقيح سيرته أو لكسله أو لعداوة بينه وبين المنتصدق ، وبسبب ذلك نقول : إن عمراً وبكراً أو عاهداً غير مرادين من هذا العام لا شترأ كمهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها ، وإن كانت مناسبة للحكم وهو النهي عن الإعطاء . وسيأتى مزيد بحث في هذا الموضوع حينئذ انصل إلى القياص إن شاء الله .

والخلاصة أنا لا نرى حجة قوية للقول بأن العام صار ظنياً بسبب تخصيصه فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل التخصيص على عدم إرادته ، سواء كان شخصاً أو نوعاً .

### التخصيص بالعرف :

العرف إما قولى وإما عمل . فالعرف نقولى : أن يكون الناس قد تعارفوا لإطلاق اللفظ العام على بعض أفراد . كما تعارفوا إطلاق الدابة على الخمار ، وإطلاق الدرهم على النقود الثقال . وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه من الإطلاقات . أما العرف العملى : فهو أن يكون اللفظ مسمى عام لمعارف الناس لإطلاقه فى بعض أفراد ، ولكنهم لا يستعملون إلا بعض أفراد ، مثال ذلك كلمة ( الطعام ) فإنها موضوعة فى اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس فى ذلك المعنى ، فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم ما يطعم إلا الهـ والشعير ، وقال الشارع : لا تبيعوا الطعام بالطعام ، فهل يكون العرف العملى غصصا لهذا اللفظ العام أولا ؟ رأى الجمهور أنه لا يخصص ، وقال الحنفية : يخصص ، ورأى الجمهور هو المختار ، لأن الشارع إنما يخاطب الناس وفهمهم بالألفاظ وهى موضوعة للمعوم فرضا . ولم يغيرها العرف الاستعمال . وسباق استدلال الحنفية يظهر فى غير محل النزاع . قال ابن المهمم : لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه فى اشتراهما وقصر الأمر عليه ، إذا كانت المادة أكله فوجب كالتقولى لاتحاد الموجب ، ومراده بالذى وجب كونه غصصا . ومراده بالموجب المتحد تبادر لعم الثمان عند الإطلاق ، ومتى وصل أمر اللفظ إلى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الإطلاق بعض أفراد العام ، فقد دخل القسم الأول وهو العرف القولى لأن اللفظ صار عند المخاطبين مستعملا فى بعض أفراد بدليل التبادر . ومن هنا قال بعض الفقهاء إن قوله عليه السلام ، أيما إهاب دبغ فقد طهر ، لا ينتظم جلد السكب لأنه لم يكن من عاداتهم دبغ جلود السكاب ولا استعمالها .

وبما قد ردناه يظهر أنه لاتزاع فى المسألة وأن العرف العملى يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جرى عليه العمل .

### رجوع الضمير على بعض أفراد العام :

قد ورد اللفظ فى التشريع عاما ثم يعود عليه ضمير مراداً به بعض أفراد ذلك

العام ، فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفرادهِ أولاً يدل ويبيح الأول على عمومهِ ؟ والضمير على خصوصهِ ؟ مثال ذلك قوله تعالى : ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ) ثم قال ( وبمولتهن أحق بردهن في ذلك ) فلنظ المطلقات عام ينتظم من طلقت ثلاثاً ، وقوله : وبمولتهن أحق ، لا يشمل المطلقات طلاقاً رجعياً لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة . قال الجمهور : إن عود الضمير الذي علم خصوصهِ على اللفظ العام دليل على أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفرادهِ وإنما استعمل في بعضها ، ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعنى متأخر ، بمعنى متقدم على أنه هو فلا يتصور الاختلاف بينهما ، فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمال مجازياً في بعض أفرادهِ وهو الرجعيات . وأما ثبوت القربص للمطلقات ثلاثاً ، أو المختلعات فبدليل آخر .

أما أفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخصص العام لأن ذلك لا يبدو أن يكون تطبيقاً لذلك الفرد على حكم العام .

#### تخصيص الكتاب بالكتاب :

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه ، لأن نصوصه كلها قطعية ورود فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بإعمال العام فيما وراء الخاص وإعمال الخاص في محله . إلا أن ذلك يستدعي بياناً .

اعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص ، بمعنى أنه ورد حكم على عام شامل لأفراد ، وحكم على فرد واحد من أفراد ذلك العام أو وفاقه وإنما الذي ورد فيه عمومات بعضها أحص من بعض ، فالخصوص المقابل للعموم خصوص نسبي لاحق . مثال ذلك : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) . فهذا عام في الزوجات الحائلات والحاملات ، ولكنه خاص بالتوفى عنهن ، وقوله تعالى ( وأولات الأحمال أجلن أن يمن حملن ) فهذا عام في المتوفى عنهن والمطلقات ، لكنه خاص بأولات الأحمال فين الآيتين عموم وخصوص من وجه ، فختلاف أولات الأحمال المتوفى عنهن ، فالأولى تقضى بعمومها أن أجلن أربعة

أشهر وعشرا والثانية تقضى بخصوصها في أولات الاحمال أن أجلهن وضع حملهن وانفردت الآية الثانية بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو وضع الحمل كما انفردت الأولى بعدة المتوفى عنهن الحاملات وهي أربعة أشهر وعشراً .

فهذا معنى تقابل العام والخاص . وقد يكون بين الآيتين العامين عموم وخصوص مطلق نحو قوله تعالى ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ) هذه عامة في جميع المطلقات ، سواء مسن أو لم يمسن ، وقوله تعالى ( إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالحكم عليهن من عدة تمتدونها ) فهذا عام في أفراد المطلقات الثلاث لم يمسن إلا أنه أخص من عام الآية الأولى ، لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينظمها الأول . فالتقابل في الكتاب لا يكون إلا بين عامين ، أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو من وجه .

إذا تبين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الأول ، وقد يجهل التاريخ . قال جمهور الأصوليين : إن النصين يعمل بهما مطلقاً سواء علم تقدم العام أو الخاص أو جهل التاريخ .

وقال أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين : إن علم التاريخ وكان الخاص متأخراً خصص العام ، وإن كان العام متأخراً نصح الخاص ، وإن جهل التاريخ تساقطا في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام ، فيكون ناسخا للخاص فيكون مخصصا للعام ، فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر ، وإذا قد بينا فيما مضى ما للتشريع من القيمة ، وبيننا أنه لا يصح أن يكون أساسا للاستنباط ، نقول إن نصوص القرآن بين بعضها بعضا ، فكل نص فيه يحكم على بعض أنواع عام يحكم بخالف لما حكم به على ذلك العام بين أنه إنما أريد بذلك العام ما لم يتناوله الخاص ، بقطع النظر عن تاريخ النزول ، متقدما كان الخاص أو متأخراً ، ما لم يقد دليل قاطع أن حكم الخاص المتقدم قد أبطل بالعام المتأخر .

تخصيص الكتاب بالسنة :

رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الميزان لمراد الكتاب ، فإذا تحققنا أنه قال قولاً



مخصصاً لعام الكتاب أو مقيداً لمطلقه ، كان ذلك دليلاً على أن مراد الكتاب ما وراء ما خصه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن مراده بالمطلق المقيد على لسان رسوله ، وذلك التحقق لا يكون إلا إذا كان الخبر متواتراً ، لأنه هو الذى يفيد العلم ، فإن كان خبر واحد فلا يقوى على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعى ، وخبر الواحد ظنى . وقد فعل ذلك عمر رضى الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس ، حينما روت : أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ، وهى بائن ، فقال عمر : لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصابت أم أخطأت ، وقال الجمهور : خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المواز .

أما الحنفية فقالوا إن كان الخبر متواتراً أو مشهوراً وهو مقارن لعام الكتاب خصصه ، وإن لم يكن مقارناً نسخه ، وإن كان خبر واحد ولا يخصه ولا ينسخه إلا إذا كان عام الكتاب قد خص قبل بقطعى حتى صار بذلك التخصيص ظنياً .

استدل الجمهور بأن الصحابة خصوصاً كثيراً من عومات القرآن بالأخبار ؛ فخصوا عموم قوله تعالى : ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) بقوله عليه الصلاة والسلام : لا تنكح المرأة على حماتها وخالاتها ، وبقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت ، وخصوا آية الموارث بقوله : ولا يرث القاتل ، ، وبقوله : نحن معاشر الأنبياء لا نورث .

والجواب عن هذا الدليل أنهم إن كانوا أجمعوا عليه ، فذلك دليل على أن هذه الأخبار كانت مستفيضة عندهم حتى بلغت درجة القطع ، وإن لم يكونوا أجمعوا فلا دليل ، وأما الحنفية فلا يظهر إلحاقهم المشهور بالمتواتر ؛ لأن غاية ما يقيد الفسرة غلبة الظن ، أى أنها تفيد ظناً أقوى مما يفيد خبر الواحد ، ولا تصل بالخبر إلى درجة المقطوع به ، فكيف ينقض الظن ممارضا القطعى ، وقد تزامم يدهون الشهرة فى أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها ، كما فعلوا فى حديثه وأخرون من حيث أخرهن الله ، فأنهتوا به فرضاً على الرجل ، وهو تأخير المرأة عنه فى صلاته حتى إذا لم يفعل وحادثته المراد فيها بطلت .

وقد بنوا قولهم إن خير الواحد يخص الكتاب ، وينسخه إذا كان ذلك العام قد خص قبل بقاطع على أنه يصير بذلك ظنياً ، وقد بينا قبل ما هو المختار من أن العام إذا خص بمين قطعي لا يصير بهذا التخصيص ظنياً .

### التخصيص بالقياس :

قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام ، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد ، وهذا الحكم مستنبط من قياس . مثاله أن يقول قائل لمن له أن يأمره : لا تعط من سألك شيئاً ، عام ينتظم جميع أفراد المقابلين أغنياء أو فقراء ، علماء أو جهلاء ، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول : وأعط طلاب العلم لفقيرهم قلباً علماً ، أردنا تعميم محل الإعطاء ، فقلنا بأنه مأمور أن يعطى كل فقير ، سواء كان طالب علم أو غير طالب ، والفقراء عن قابلهم ؛ فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس : ونقول إن مراد الناهي بلفظه العام غير الفقراء ؛ ويكون المخرج لورعين : أحدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء ، والثاني بالقياس وهو الفقراء من غيرهم . هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور : يجوز التخصيص بالقياس . وقال الحنفية : يجوز إذا نزل من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعي آخر ، لأن تخصيص العام عندهم يجعله ظنياً ، ولا يخصه إلا قطعي مثله . وقال ابن سريج : يجوز أن يخص العام القياس الجلي لا الخفي . وقال الجبائي : يقدم العام مطلقاً ، والقاضي وإمام الحرمين توقفاً . ففي المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء : رأى الجبائي بتقديم العام مطلقاً ، ورأى القاضي وإمام الحرمين بالتوقف ؛ ورأى الجمهور جواز التخصيص مطلقاً ؛ أو العمل بالقياس ؛ وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام ؛ وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعادل بين العام والقياس .

### حجج من قدم العام :

١ — إن القياس فرع والعموم أصل ، فكيف يقدم فرع على أصل ؟

وجواب هذا : أن القياس فرع نص آخر ، لافرع النص المخصص ، والنص تارة يخص نص آخر ، وتارة بمقول نص آخر ، ولا معنى للقياس إلا بمقول النص وهو الذى يفهم المراد من النص ، واقه هو الواضح لإضافة الحكم إلى معنى النص . ولتبين أنه فرع أصل آخر بهذا المثال . قال الله تعالى : ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) ثم ورد في الحديث : البر بالبر ربا ، الخ ، فهذا الحديث يخص لمعوم :

وأحل الله البيع ، ثم قسمنا الأرض على البر للعة الجامعة بينهما ، فكان هذا القياس خصصاً أيضاً لذلك المعوم فلم تخصصه بفرعه ، لأن الأرض : فرع حديث البر ، لافرع آية إحلل البيع ، فبطل قولهم كيف يقدم فرع أصل ، قالوا : إن حجية القياس ثبتت بالإجماع على حجيتها عند غائته للمعوم ، لأنهم اختلفوا في اعتباره حيثئذ ، وأجيب عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ، ومن حكم الحجية أن يجمع بين المجتدين ما أمكن .

٢ - إنه إنما يطلب بالقياس حكم ما لم ينص عليه ، أما ما نص عليه فكيف يثبت القياس خلافه ؟

الجواب أن الخارج بالقياس ليس بما يدخل تحت العام قطعا ، لأن العام قد يراد به الخاص ، فإذا أريد به كان نطقا بالقدر المراد ، لا بما ليس بمراد . والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل للنطق الصريح من الشارع ، وإذا قلتم : إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت المعوم سألناكم : هل لم يدخل تحت لفظه أو تحت المراد به ؟ فإن قلتم : تحت اللفظ أحلتم ، لأن الله سبحانه شيء . وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى : ( خالق كل شيء ) . وإن قلتم : لا يدخل تحت الإرادة ، فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ، ولا فرق . والنتيجة أن القياس لم يعارض العام ، وإنما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه .

٣ - إن معاذاً آخر القياس عن الكتاب والسنة ، فكيف تقدمونه على الكتاب ؟ والجواب : أنه آخر السنة أيضا عن الكتاب ، وقد اختلفوا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة ، فدل ذلك على أن العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركا للكتاب بل بيان المراد من الكتاب وسواء كان هذا البيان باللفظ أو بمقول اللفظ وهو القياس .

حجج القائلين بتقديم القياس :

١ - إن كلام العام والقياس حجة ظنية ، أما القياس فظاهر ، وأما العام فلذا تقدم للجسمور من ظنيته مطلقاً . وما تقدم للحنفية ظنيته إذا خص بقاطع والتفاوت في الظنية غير مانع من التخصيص ، وإذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه إعمالهما ما أمكن ، فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس عدم إرادته ، ويعمل بالقياس فيما بينه ، واعتراض الغزالي على ذلك بأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع ، بل رفع للعموم وعمل بالقياس .

حجج الواقفين :

قالوا : إذا بطل كلام المرشحين بما سبق ، وكل واحد من العام والقياس حجة إذا انفرد . وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو عقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضاً .

واعترض بأن الأمانة قبل القاضي بحجة على تقديم أحد الدليلين : العام أو القياس وإن لم يتفهما على أحدهما ، فأجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بإبطال التوقف قطعاً ولم يجمعوا عليه ، لكن كل واحد رأى ترجيحاً والإجماع لا يثبت بمثل ذلك ، كيف ومن لا يقطع يعطالان ، مذهب مخالفته في ترجيح القياس ، كيف يقطع بخطئه إن توقف ؟

ومعنى التوقف أنه ليس أحد الدليلين راجحاً بنفسه على الآخر ، فلا بد من طلب دليل آخر يرجح بينهما ، فيتوقف في حكم ما تقابل فيه العام والقياس .

أما الذين اشترطوا في العام سبق تخصيصه ، أو اشترطوا في القياس كونه جلياً أو متصوص الملة ، فإنما أرادوا بذلك حصول التماثل بين العام وبين القياس يانزال العام إلى درجة الظنية إذا خصص . أو رفع القياس إلى درجة مساواة العام بجلالته . أو النص على عليته .

والنظر الصحيح يقضى على من يرى قطعية العام في أفرادها ، وظنية القياس ألا يقول بأنه الظني مقدم على القطعي ، أما من يرى أن كلا ظني وكلا حجة إذا انفرد ،

فلا متبذرة له عن القول بهما جميعاً ، فيعمل بالعام فيما وراء ما دل عليه القياس ، ويعمل بالقياس فيما دل عليه .

ولما كنا رجحنا فيما تقدم العام في أفرادها ، وسنرجع في باب القياس أن مانص على علته منه يفيد الحكم قطعاً ، وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص العلة ينحصر العام .

### الخاص :

الخاص ينظم المطلق ، والأمر ، والنهي ، والعدد . والبحث عن الثلاثة من مهمات هذا العلم لأنها أساس التشريع اللفظي .

### المطلق والمقيد :

المطلق ما دل على فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظاً ، ونحو قوله تعالى : ( فتحرير رقبة ) . والمقيد ما دل على فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقل لفظاً نحو : رقبة مؤمنة ، فالمطلق مساو للشيء مالم يدخلها عموم ، ومنه الجمع المنكر مالم يقيد .

### حمل المطلق على المقيد :

إذا ورد في التشريع مطلق ومقيد فذلك على أوجه .

( الأول ) أن يتحدأ حكماً وسياً ، ومثاله قوله تعالى في كفارة اليمين : ( فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ) مع القراءة العادة ( فصيام ثلاثة أيام متتابعات ) . وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه على المقيد على معنى أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد ؛ ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد والسبب هنا قد اتحد ؛ وهي اليمين بشرط الحنث والحكم هو الصيام ، فوجب أن يكون المقيد مبيناً للمراد من المطلق لا ناسخاً لأنه قارنه ، وإذا لم تحصل المقارنة كان الحل واجباً بطريق النسخ لا البيان ، هذا هو رأى الحنفية ، وهو معترض بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية ، وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد ، فكيف يكون خبر الواحد الظني مقيداً لمطلق الكتاب القطعي مع أنهم اشترطوا في الحل ، إذا لم تكن مقارنة ، أن يكون

المقيد قطعياً لأن الزيادة على النص القطعي لا تكون بخبر ظني . وفي الحمل بنوعيه زيادة على النص ، وقد اضطروا في الحمل عند الاستدلال على قطع اليد اليمنى في السرقة لأول مرة بقراءة ابن مسعود : ( غا قطعوا أيماهما ) إلى الاستناد إلى الإجماع لأنه قطعي . فالظاهر أن الحمل في هذا الوجه إنما يكون إذا تعادل الدليلان قطعية أو ظناً .

( الثاني ) أن يختلف السبب كما في كفارتى الظهار والقتل ، فقد قال جل ذكره في الأولى ( فتحرير رقبة من قبل أن يتأسا ) وقال في الثانية ( فتحرير رقبة مؤمنة ) فالسبب يختلف وهو في الأولى إرادة العود بعد الظهار ، وفي الثانية القتل الخطأ ، وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية ، بل يعمل بالمطلق في محله ، والمقيد في محله ، فيجب في كفارة القتل حتى رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار حتى رقبة مطلقة : مؤمنة كانت أو كافرة ، وهذا هو الظاهر لأن الحمل لا داعي إليه ، ولا يقال إن الحمل بطريق القياس لا تنفاه شرط من شروطه ، وهو عدم معارضة نص آخر . ( الثالث ) أن يكون الحكم مختلفاً نحو قول الأمر لمن يجب طاعته : اشتر رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، وفي هذا الوجه لا يعمل المطلق على المقيد اتفاقاً إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة ، كما لو قال : اعتق رقبة ، ولا تملك إلا رقبة ، فإن النص الثاني ناه عن تملك غير المؤمنة ، والأول موجب لستق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال .

( الرابع ) أن يكون الإطلااق والتقييد في نفس السبب ، كما في حديث ابن عمر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ، على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين ، مع روايته الأخرى : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على عبد أو حر ، صغير أو كبير ، وليس فيه قيد من المسلمين .

وفي هذا الوجه قال الحنفية : لاجل فيعمل بكل من النصين ، فتكون كل نفس سبياً في وجوب زكاة الفطر ، ولا يقال : إنهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الأخرى ، بل عملوا به ، ولكنهم لما لم يكونوا ممن يحتاج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا إلى الحمل ، فعندهم كل من المطلق والمقيد منب في إجماد الزكاة .

### الأمر :

لفظ أمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً مجاز في الفعل ، قبل هو حقيقة فيها فهو مشترك ، والأول هو الصحيح ، لأن القول المخصوص هو الذي يسبق إلى الفهم عند إطلاق لفظ أمر ، ولو كان مشتركاً لما تبادر أحد المعنيين .

### حد الأمر .

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسي ، ومنهم من ينفيه ولا يعترف إلا بالكلام اللفظي ، ولما كان الذي يهم الأصول هو الألفاظ لأن الأدلة السمية عليها تدور ، أردنا تعريف الأمر باعتباره لفظاً .

الأمر هو الصيغة المعلومة وما يجري مجراها مقتضى بها الفعل حتماً مع استعلاء واشتراط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون كلامه أمراً حقيقة ، ولم يشترطه بعضهم وهو الصحيح لأن الأدنى قد يأمر الأهل فيدم بذلك ولو كان العلو معتبراً لم يسم طلبه أمراً ، أما تسمية ما يصدر من غير المستعلى أمراً فهو مجاز كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى (إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فإذا تأمرون) أى تشيرون ، وذلك للقطع بأن الصيغة في التضرع والاتماس لا تسمى أمراً .

### حقيقة صيغة الأمر :

صيغة الأمر وردت في الاستعمال العربى لمعان كثيرة أهمها الإيجاب نحو : (أقيموا الصلاة) والندب نحو (فكاتبوم إن علمتم فيهم خيراً) والإرشاد نحو (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ، والإباحة نحو (فاصطادوا) (والتهديد نحو) (اعلموا ما شئتم) ، والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة في أصل اللسان العربى حتى يكون هو المراد عند التجرد من القرائن ، قال قوم : إن هذه الصيغة مشتركة لفظي بين جميع المعاني التى استعملت فيها ، وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقترن بها من القرائن ، وقال آخرون : لأنها مشتركة لفظي بين الإيجاب والندب والإباحة ، وليس من المعاني التى وضعت لها التهديد وإنما تستعمل فيه مجازاً .  
(١٣ - أصول الفقه)

وقال قوم : إنه مشترك معنوى بين الإيجاب والتدب والإباحة ، والمعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الإذن فإذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها إلا مجرد الإذن فى الفعل ، أما حكم الترك إن كان معاقباً ، أو ملوماً عليه أو أن الترك يساوى الفعل فلا يعرف إلا من القرائن ويقرب هذا فى النتيجة من سابقه .

وقال قوم : إنه مشترك لفظى بين الوجوب والتدب ، فإذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على "نمل بأن تاركة معاقب أو ملوم إلا بالقرائن .

وقال قوم : إنه مشترك معنوى بين الإيجاب والتدب ، والمعنى الجامع أن الفعل مطلوب ، ولا أرى فرقاً فى النتيجة بين هذا وبين سابقه لأن انضى يقول بالاشتراك اللفظى لا بخالف فى أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبة الفعل ، غاية الأمر أن الإشكال حاصل فى أمر الترك أهو معاقب عليه أم لا ؟

وقال قوم : إنه حقيقة فى التدب بمعنى أن الصيغة إذا وردت مجردة فهم منها أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة ولا يستحق تاركة العقوبة .

وقال قوم : إنه حقيقة فى إيجاب بمعنى أن الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة وتاركة العقوبة ، والقرائن إنما يحتاج إليها على هذا القول وسابقه فى صرف الصيغة عن حقيقتها لا فى بيان المراد منها .

فتلخص من تلك الأقوال أن الصيغة المجردة :

(١) تدل على طلب الفعل على جهة الإيجاب .

(٢) تدل على طلب الفعل على جهة التدب ،

(٣) تدل على مطلق الطلب .

(٤) تدل على مجرد الإذن .

(٥) لا تدل على أحد معانيها الاستعمالية إلا بالقرينة .

تحقيق القول فى ذلك :

قال الغزالى : قد أبعد من قال إن هذه الصيغة مشترك بين الإباحة والتدب الذى هو منع وبين الاقتضاء فإننا ندرك التفرقة فى وضع الفئات كلها بين قولهم : إفعال



ولا تفعل ، وإن شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل ، حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صيام أو صلاة ، بل في الفعل بحملا سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغة وعلتنا قطعاً أنها ليست أسامى مترادفة على معنى واحد كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الإخبار : قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال ، هذا هو الوضع وإن كان قد يميز بالماضي عن المستقبل ، والمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا في باب الأمر افعل ، وفي باب النهي لا تفعل وإنهما لا يفيان عن معنى قوله : إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، فهذا أمر نعله بالضرورة من العربية والتركية والسجمية ، وسائر اللغات لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في نواذر الأحوال ، ثم قال فيحصل من هذا أن قوله : افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد ، وقوله : لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي ألا يوجد ، وقوله : أبحت لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ، يرفع الترجيح ١ هـ .

بقي البحث بعد إثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضماً زيادة عن انتضاء الفعل أن يكون ذلك حتماً بحيث يلزمه استحقاق المثوبة بالامتثال والعقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه بالإيجاب ، أو استحقاق المثوبة بالامتثال والعقوبة بالإهمال فتكون لما نسميه ندباً ، أو لا تدل على هذا ولا ذلك وإنما يستفاد ما فوق انتضاء الفعل من القرائن ، فتكون من قبيل المشترك المنسوى أو اللفظي بين الإيجاب والندب . وهذا ما يسمونه بمذهب أرباب الوقت .

اختار المعتزلة وبعض الفقهاء أنه للندب ، واختار آخرون ومنهم الغزالي : الوقت ، واختار الجمهور أنه للإيجاب ، واستدل المعتزلة :

(١) بأننا نزل قول القائل افعل ، وأمرتك ، على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم . وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيوقف فيه .

والجواب : أن مثل هذا الاستدلال لا تثبت به اللغة لأنها إنما تثبت بالنقل ؛ ولو وجب تنزيل الالفاظ على أقل ما تحمله لوجب تنزيل هذه الصيغة على مجرد الإذن في الفعل إذ يقال : أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك ، أما استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك .

(٢) بقوله عليه السلام : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوا ، فنوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيقتنا وجزم في النهي بطلب الانتهاء .

والجواب : بأن هذا اقرار منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة والاستدلال بالشرح ، ولا يثبت مثل ذلك بخير الواحد لو صح أن يدل على المطلوب ، فكيف ولا دلالة له ؟ لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال ( فأتوا الله استطعتم ) وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة .

أما القائلون بالوقف فلأنه لم يعم عندهم الدليل على تعيين أحد وهى الطلب الذى يستلزم ثوبة وعقوبة ، أو يستلزم ثوبة فقط ، واستدل الجمهور بأدلة منها على القوى ومنها شرعى :

(١) تكرر استدلال السلف بصيغة « الفعل » على الوجوب استدلالاً شاملاً من غير تكثير ، فأوجب ذلك العلم العادى باتفاقهم على أنها حقيقة فيه كما لو كانوا صرحوا بذلك قولاً ، وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا على الوجوب بصيغ قد اقتصروا على بقرائن أعادته بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب ، والجواب أن الندب هو الذى استفادوه من القرآن باستقرار الواقع في التشريع من الصيغ التى أخذ منها الوجوب والخصيص التى أخذ منها الندب .

(٢) قال الله لللائكة ( اسجدوا لآدم ) فامثلوا وأبى إبليس السجود فقال الله له ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) ولم يأمر إلا بقوله : اسجدوا ، وهو صيغة لا قرينة معها ، واستحق إبليس بعدم امتثاله لها التوبيخ والتفريع وليس الإيجاب إلا هذا .

(٣) ذم الله قوماً بعدم امتثال ما أمروا به حيث قال ( وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ) ولم يأمرهم إلا بقوله ( اركعوا ) وهو صيغة لا قرينة معها .

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقال (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لجعل المخالف بغرض أن أن يصاب بفتنة أو عذاب أليم ، وأمر مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون مخالفة أمره متوعداً عليها ، وكل متوعد عليه حرام . فخالفة أمره حرام ، وهو المطلوب ، والذي يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة « الفعل » إنما هو لطلب الفعل حالاً حتماً ، ويلزم من ذلك إذا كان للطلب سيادة على المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقاً للرضى والثواب وبالكف مستحقاً لللامة والعقاب ، وهذا هو الذي يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لو فرضنا أن تأتي بها هذه الصيغة مجردة لقرائن فأما إن اختفت بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن موضوع النزاع بين الخصوم وهذا معظم ما ورد في التشريع كأيدل عليه عليه الاستقراء ، وأكثر الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر ،

الامر بعد الحظر :

نقد بحظر الشارع أمراً ثم يأمر به بعد ذلك ويرد هذا على شكاين : الأول : أن يكون الحظر السابق لمعه هو قوله تعالى ( فإذا حللتم فاصطادوا ) بعد قوله ( غير محلي الصيد وأتم حرم ) وكما في قوله ( فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) بعد قوله ( وذرُوا البيع ) وكما في قوله ( فإذا انسأ الأشهر الحرام فاقتلوا المشركين ) بعد قوله ( فسيحوا في الأرض أربعة أشهر ) إلى غير ذلك ، الثاني : أن يكون الحظر السابق مطلقاً أى لم يبن على علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » وقوله « كنت نهيتكم عن ادغار لحوم الأضاحي ألا فادخروا » .

فأما حكم الشكل الأول فإن الصيغة فيه تقتضى زوال سبب الحظر لآخره ، وحيلتد يرجع الحكم إلى ما كان عليه لأن الحظر لم يكن ناسخاً للحكم السابق ، الثاني فإن الصيغة فيه ترفع الحظر أيضاً وتفيد الإذن في الفعل ولا تفيد إيجاباً ولا ندباً ولا رجوعاً للحكم السابق ، أما عدم الرجوع للحكم السابق فالأله قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود حتى

يرجع إليه ، وأما كونه لا يفيد إيجاباً ولا ندياً فلأنهم قد تبعوا ما علم من الأوامر الشرعية بعد الحظر فوجدوها للإباحة فصلح هذا الاستقراء قرينة على تجوز الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتى صار حقيقة شرعية ، فتى ورد لنا أمر على هذه الصورة حملناه على الإباحة إلا إذا دل دليل على غيرها ..

### إقتضاء الأمر للتكرار :

صيغة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار ، لإطلاق أهل اللغة على أنها لا تفيد إلا مجرد الطلب للفعل في خصوص زمان ، وخصوص المطلوب إنما يستعاد من المادة ولا دلالة على غير مجرد الفعل ، فلزم من ذلك أن تمام مدلولي الصيغة طلب الفعل فقط ، أما برادة الدمة بالفعل مرة فإنما هو لتوقف إدخال الفعل في الوجود عليها .

وقال بعض الأصوليين : إن الصيغة تقتضي التكرار قياساً على الهمي ، وهذا باطل لأنه قياس في اللغة ، واللغة لا تثبت قياساً كما قدمنا واستدلوا أيضاً بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي دائم فيشكرر الأمر بتكرره . والجواب عن ذلك أن النهي فيه فرع عن الأمر ، فإذا كان الأمر دائماً وإذا كان في وقت الفعل وإذا كان معلقاً على شرط أو صفة تدل على التكرار ، تكرر بتكرره حله لا من الصيغة فإن قيل : لم لم يقل به الحنفية في قوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسرى ، ومع أن السرقة علة القطع وجدلوا الزاني البكر كلما زنى فالجواب من جهة ما نرى تخصيص العلة أن السرقة ليست علة حقيقة للقطع للتخلف في المرة الثانية إجماعاً ، وهذا نقص لطبيعتها فلم تعتبر علة ربي وجوب النص وهو القطع مرة مع السرقة . ومن جهة الجميع أن هذا النص مؤول لأن المراد بالأيدي الأيمان بدليل قراءة ابن مسعود ( فاقطعوا أيمانها ) وليس للسارق إلا يمين واحد ، فيكون من باب مقابلة الآحاد بالآحاد أى كل سارق وسارقة فاقطعوا يميناه . ففي السرقة الثالثة لا محل للحكم فلم يمكن إنفاذه . أما خلع الرجل في المرة الثانية فإنما يثبته بالسنة .

### انقضاء الأمر للفور :

الأمر إن كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته كالأمر بالصلوات الخمس فلا نزاع في أن المطلوب فعل المأمور به في وقته وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفى وإن لم يكن مقيداً بوقت كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم ، فهو محل خلاف بين الأصوليين : أيوجب الفور أم لا ؟ والصحيح أنه بمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به بمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به . وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالة على التكرار أو المرة وإذا دل على الفور أو التراخي قائماً ذلك آت من القرائن التي تحض به ، كما تقول : اسقني أو افعل بعد يوم . ولا شبهة أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل على وجوب المبادرة إلى الامتثال ، من ذلك قوله تعالى ( فاستبقوا الخيرات ) وقو ( وسارعوا إلى منفرة من ربكم ورجنة عرضها السموات والأرض أهدت للفتن ) الآيات ، فكلا الأمرين ( استبقوا ) و ( وسارعوا ) يدلان على طلب المبادرة إلى الخير ، وكل ما أمر به الشارع خير ونظن أن هذا يوفق بين رأى من يقول إن الأمر لا يقتضى الفور ، ومن يقول إنه يقتضىه ، فالأول ناظر إلى المدلول اللغوي ، والثاني ناظر إلى ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة .

### المنهى :

المنهى هو طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء رصيفته : لا تفعل ، وما سواها ، وفيها وضعت له هذه الصيغة ما في صيغة الأمر : أهو التحريم ، أم الكراهة ؟ أم للقدر المشترك بينهما ؟ وهو أن الفعل غير مطلوب حصوله واختار أنه للتحريم لقهم المنع الحتم من الصيغ المجردة ، ويستعمل في غير التحريم مجازاً .

وموجب للصيغة الفور والتكرار إجماعاً فتنى دعوى الداعية إلى الفعل فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت .

### تأثير المنهى في المنهى عنه :

المنهى عنه إما أن يكون فعلاً ، وإما أن يكون قولاً : فالأول كما في قوله تعالى :

( لا تقربوا الزنا ) و ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) و ( لا تأكلوا أموال اليتامى ظلما ) والمراد بالقول ما وضعه الشارع سببا لارتباط بين طرفين ، كلفظ البيع ، والكفالة ، والوقف ، فإن البيع الذى هو الإيجاب والقبول ارتباط بين البائع والمشتري ، والتندر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربّه . فإذا كان المتبى عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سببا لحكم هو نعمة ، إلا إذا قام دليل خاص على أن النهى عن ذلك الفعل لو صف منفك عنه مجاور له كالتبى عن قربان الخائف فى قوله تعالى ( ولا تقربوهن حتى يطمهن ) فلا يفقد سببته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء ، وقد قدمنا فى متعلقات التتبى ما ورد على الحنفية من الجزئيات حتى خالفوا فيها هذه القاعدة وما أوجب به عنهم ، وإذا كان المتبى عن قول من الأقوال التى ثبت عن الشارع جعلها سببا لأحكام تبى عليها وهى المعبر عنها بالتصرفات الشرعية فذلك من ثلاثة أوجه :

( الأول ) أن يكون المحل الذى ورد عليه القول بما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر .

( الثانى ) أن يكون فى ذاته محلا لورود ذلك القول ، ولكن الأثر يترتب عليه هو المحل ككنكاح العمة والخالة ، فإن المرأة فى ذاتها محل لورود العقد عليها ، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حلّالا .

( الثالث ) أن يكون محل القول يقبله ، وللقول آثار أخرى غير المحل كبيع دابة بضمن مؤجل أجل مفهوم ، فإن الدابة لعقد البيع ، وأثر المبيع ليس قاصرا على حل الانتفاع ، بل له أثر آخر هو الملك ، فأما الأول والثانى فإن القول فىهما لا يترتب عليه شيء من الآثار لعدم عمليّة الأول لما جعل ذلك القول سببا له ، ولعدم الفائدة فى الثانى لأن الأثر هو المحل ، ولا حل مع النهى ، فيكون نكاح المحارم باطلا كبيع المعدوم ، وأما الثالث فإن النهى فيه لا يخرج القول عن سببته لما رتب عليه وهو الملك فى البيع مثلا ولكن أثر النهى فى الحرمة باق فيكون الملك خبيثا يلزم الطرفين فيه أن يزيله بقدر الإمكان وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد ، وهو ما شرح أصله ونهى عنه لـ . فيه وبـ . انقسمت هذه العقود إلى قسمين : باطل

وقامده وقد روعى في هذا مقتضى السببية في السبب ومقتضى النهى في التحريم . ما لم يحصل تناقض كما في العقود التي جعلت أسبابا للحل .

وهذا الذي قررناه هو طريقة الحنفية :

وهناك رأى آخر لنبرهم وهو أن النهى عن التصرف يفقده سببيته مطلقا سواء كان هذا النهى لعدم المحل أو لوصف ملازم ، أو منفك أو لخارج حتى أبطلوا البيع وقت النداء عملا بقوله تعالى : ( إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسموا إلى ذكر الله وذروا البيع ) . ورأى ثالث لجمهور المتكلمين وهو أن النهى عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقده السببية ، أما النهى لشيء فلا فرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه عملية المبيع ، والبيع المقترون بشرط لم يجره الشارع ، فكلهما باطل يترتب عليه حكمه وهو الملك ، لأن الأول لا يملك ، والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان ، فمقتضى أحدهما انتفى الآخر والظاهر من كلام الحنفية أنهم يمتنعون هذا التلازم ، وقد يقال إن الإنسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك وعدم حل انتفاع ، وكان من الممكن أن يفهم إذا قالوا إن مثل هذا البيع يفيد الملك لسببيته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهى ، فكانوا بذلك يراعون مقتضى النهى ، ومن المعلوم أن الشارع الذي جعل عقد البيع ملة للملك هو الذي جعل الملك ملة لحل الانتفاع ، ويجب أن عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك ، لأن معنى قولهم بعد حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة بإقدامه على عقد لم يجره الشارع ، ولذلك قالوا : إن كلا من المتصادقين مطالب بإزالة هذا العقد بقدر الإمكان فيفسغان البيع وغيره مما هو محل للفسخ ، فإن لم يكن القول قابلا للفسخ كحالات الخائض أو الزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

تأثير الأمر والنهى في أضدادهما :

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجوداً ، فلا يمكن أن يجتمع مع أحدهما وكذلك للفعل المنهى عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها ، فإذا قال قائل لمن له أن يأمره : قم ، فإنه يطلب منه قياماً ، والقيام المطلوب

أضداد وجودية من مثل القعود والنوم ، وإذا قال له : لا تأكل ، فإن للأكل المطلوب الكف عنه أضعافاً ، كالنوم وغيره ، ومعلوم أن الإتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أضعاده حين فعله وإلا لم يتصور وجوده ، والكف عن المنهى عنه يلزمه الاشتغال بأحد أضعاده ، وهذا القدر يديم لا يحتاج إلى برهان ، ومع ذلك فقد وضع المشككون في هذه المسألة موضوع الزاع ، فقال بعضهم : إن النهي عن ضد الأمور به ، والأمر بضد المنهى عنه هو بنفس الصيغة ، فصيغة الطلب إذا أضيفت إلى المأمور به فهي أمر ، وإذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وصيغة الكف إذا أضيفت إلى المنهى عنه فهي نهى ، وإذا أضيفت إلى أضعاده فهي أمر ، فقتضى كل من صيغتي الأمر والنهى أمران لا واحد . وقال آخرون : إن النهي عن الأضداد في الأمر لازم من لوازمه ، وكذلك الأمر بأحد الأضداد في النهي فقتضى الصيغة شيء واحد يلزمه آخر .

وقال فريق : إن النهي عن الأضداد في الأمر ، والأمر بأحدهما في النهي آت من خارج لا من نفس الطلب ، فليس طلب الشيء نهياً عن ضده ، ولا يقتضيه عقلاً حتى لو أمكن أن يأتي المأمور بما أمره به مع الاشتغال بضده كان بمثابة ، وهذا رأى الغزالي والإمام وابن الحاجب . واستدلوا عليه بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو يستلزمه عقلاً لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأن ذلك مطلوب النهي واللازم باطل لأننا نقطع بحصول الطلب مع الذهول عنهما فيبطل الملزوم .

واعترض على هذا الدليل بمنع مقدمته الثانية وهي انتفاء الخطور قطعاً لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل ، لأن المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه الأمر منه ، فإذا لا يطلب الطالب فعلاً إلا إذا كان المأمور متلبساً بالفعل بضده ، وذلك مستلزم لتعقل الضد ، وهذه النتيجة تخالف قولهم إن المراد بالضد للضد العام لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج .

وقد أجيب عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ضروري ، وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلاً بالضد حتى يطلب منه الفعل ، لأن الأمر يطلب الفعل في المستقبل ، وذلك لا يتناقض التلبس به في الحال ، ولو سلم أن الطلب يتوقف



على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه ، فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشئ من أضرار الفعل ، فلا يستلزم تعقل العند ، ولما كان لزوم خطور العند بالبال من لوازم اللازم بالمعنى الأخص ، وكان فيه بديهيا لا يحتاج إلى برهان اختار ابن الهيثم أن ينهى عن العند في الأمر لازم له بالمعنى الأعم بمعنى أنه إذا خطر بالبال علم أنه منهي عنه ، وهذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم ، والفزالي نفسه لم يمنع أن يكون ترك العند من باب مقدمة الواجب ، والقاضي صاحب الرأي الأول رجع عنه فلا ينبغي أن تكون هذه المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها في أصول الفقه .

• • •

### الكتاب الثالث

#### في أدلة الأحكام التفصيلية

الأدلة التفصيلية للشريعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وقبل أن نشرع في الكلام على كل واحد منها نقدم أصولا تعمها باعتبار كونها معرفة لأحكام الله التي أراد أن يكلف بها عباده بواسطة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

#### الأصل الأول :

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا المقول ، ودليل ذلك :

(١) لأنها لو نافها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره ، وإن كانت أدلة باتفاق فدل على أنها جارية على قضايا المقول ، ويان ذلك أن الأدلة إنما نصببت في الشريعة لتلغاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها فلا تكون أدلة .

(٢) لأنها لو ناقها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معنى التكليف بما لا يطاق :

(٣) إن مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المبهمة ، وهذا وضع في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ، إذ لا عقل لمؤلا يصدر أو لا بتغلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن المعتلاء أيضاً ، وذلك متناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً ،

(٤) الاستقراء الذي دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول المرجحة ، تنقاد لها ، فإن قيل : هذه دعوى مريضة يصد عن القول بها ما يأتي :  
(١) إن في القرآن ما لا يعقل أصلاً كفوائح السور ، وأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟

(ب) إن في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس أو لا يعلمها إلا الله ، ولا معنى لاعتقادها إلا أنها تتشابه على القول فلا تفسرها أصلاً أو لا يفهمها إلا القليل فكيف يطلق القول بجريانها على مقتضى العقول :

(ج) إن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا فقالوا فيها أقوالا كل على قدر عقله ودينه ، فهم من غلب عليه هواه حتى أذاه ذلك إلى الملكة كنصارى نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالى ( فعلنا ) و ( قضينا ) ثم من بعدهم من المتممين إلى الإسلام ، والطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، وكل ذلك ناشئ من خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف .

والجواب عن الأول : أن فوائح هذه السور إن قلنا إنها مما لا يعلمه إلا الله ، فليست مما يتعلق به تكليف على حال ؟ وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال فليس مما نحل فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ولا تنحصر به الكلية المستدل عليها ، وأيضاً لا إجماع كلاماً فيها يؤدي مفهومها على خلاف مقتضى العقل ، وفوائح السور خارجة عن هذا ،

لأن الفرض أنها لم تصل العقول إلى معناها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا معناها لم تكن إلا على مقتضى العقول .

وهن الثاني : بأن المتشابهات ليست بما يتعارض مقتضى العقول والذي توهم ذلك فإنما جره إليه الهوى بدليل قوله تعالى : ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ) لا بناء على أمر صحيح ، فإنه أن كان كذا فالتأويل فيه راجع إلى أمر معقول موافق لا إلى مخالف ، وإن فرض أنها بما لا يعلم إلا الله فالمعقول منها مصدوره لأمر خارجي لا لمخالفتها لها ، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة يأتي في الجمل الكثيرة ، وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف ، وكذلك الأعمى الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به ، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول . وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع فخاصوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، فتأهوا . فإن القرآن والسنة لما كانا هريدين لم يكن ينظر فيهما إلا هربي ، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما ، فإنه إن كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة ، وسيأتي لذلك مزيد بحث في الاجتهاد فانظروا هناك حيث هو موضعه .

### الأصل الثاني :

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثاني ما يرجع إلى الرأي ، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة ، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالنقل لا يبدى فيه من النظر كما أن الرأي لا يستبرئ شرها إلا إذا استند إلى النقل .

فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة ، وأما الثاني فالقياس والاستدلال ، ويلحق بكل منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف ، فيلحق بالضرب الأول : الإجماع . ومذهب الصحابي ، وشرع من قبلنا ، لأن ذلك راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف .

ويعلق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنما راجعة إلى أمر نظري وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قلنا إنها راجعة إلى المعصومات المعنوية .

وعند النظر نقول إن الأدلة كلها تنحصر في الضرب الأول ، لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالمعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الإعتقاد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة فقد صار الأول مستند الأحكام من جهتين : الأولى دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية ، والآخرى دلالة على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية كدلالة على أن الإجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا : حجة .

ثم إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من جهتين : الأول أن العمل بالسنة والاعتقاد عليها إنما يدل عليه الكتاب ، لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم : المعجزة ، وقد حصر عليه السلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله لي ، هذا ، وإن كان له من المعجزات كثير جداً ، وبعضه يؤمن على مثله البشر ، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله وأيضاً فإن الله سبحانه قال في كتابه : ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ) ، وقال : ( أطيعوا الله ورسوله ) في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به ما في الكتاب ، وما هو من سنته ، وقال : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) ، وقال : ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) . إلى ما أشبه ذلك .

( الوجه الثاني ) أن السنة إنما جاءت مينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) . وقال : ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وذلك التبليغ من وجبين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب وتبيين معانيه ؛ وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه إذا تأملت السنة وجدت يافاً للكتاب ، فكتاب الله هو أصل الأصول والغايات التي تنتهي إليها أنظار النظائر ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراء ذلك مرمى ( انظر السنة ) .

### الأصل الثالث :

الأدلة الشرعية ضربان : أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذى جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعلم للأمة كيف يستدلون على المخالفين وهو فى أول الأمر موضوع لذلك ، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية كقوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) ، وقوله : ( لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ) ، وقوله : ( ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمى وعربى ) ؛ إلى غير ذلك من الآيات وهذا الضرب يستدل به على المرافق والمخالف لأنه أمر معلوم عند من قوله عقل .

والثانى مبنى على المرافقة فى النحلة ، وتلك الأدلة على الأحكام التكليفية ، فإن النصوص فيها لم توضح موضع البراهين ولا أتى بها فى محل الاستدلال ، بل جئ بهامقضايا يعمل بمقتضاها مسلمة ، وإنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف ، وإذا أطلق الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى ، فهو بالمعنى الأول جار على الإصلاح المشهور عند العلماء ، وبالمعنى الثانى نتيجة أنتجت المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط .

### الكتاب :

الكتاب هو القرآن ، وهو اللفظ العربى المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر المنقول متواتراً ، وهو ما بين الدفتين اليد بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس .

فالعربية جزء ماهيته ، لذلك لم تكن ترجمته قرآناً ، حتى لو قرأ بها المصلى فى صلاته لم تصح لأن المأمور به قراءة ما يسمى قرآناً ، وليست الترجمة منه ، وقد نسب إلى أبى حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن إلى الفارسية وقيل إليه رجع عنه .

ومن جزء ما هيته التواتر فالقرارات الشاذة التي لم يثبتها قراء الأمصار لا نسي.  
قرأنا ولا نصح بها الصلاة ، والتي عدت متواترة بإجماع أهل الأمصار ما قرأ به  
السبعة وهم : ابن كثير قارىء مكة ، ونافع قارىء المدينة ، وابن عامر قارىء الشام ،  
وأبو عمرو بن العلاء قارىء البصرة ، وعاصم وحمة والكسائي قراء الكوفة ، فهذه  
القرارات السبع متفق على تواترها ، وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل خلاف ، وهي  
قراءة أبي جعفر ، ويعقوب ، وخلف ، وما وراء ذلك متفق على شذوذه .

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط ، فقد اختلف فيه ، فقال النزالى :  
لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن ، قتل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين  
( فن لم يجد نصيباً ثلاثة أيام متتابعات ) لا يحتج بها على وجوب التتابع ، لأنها تعمل  
على أنه ذكرها في معرض البيان ، لما اعتقده مذهبها ، فلم يلهي اعتقد التتابع حملاً لهذا  
المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر ، وقال الحنفية : يحتج بالقراءة الشاذة فيجب  
التتابع ، لأنه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبراً ، والعمل يجب بخبر  
الواحد ، قال النزالى : وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وهو وإن  
جسده من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن  
يبلغه طائفة من الأمة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به ، وإن  
لم يحصل من القرآن احتمال أن يكون مذهباً له بدليل قد دل عليه ، واحتمل أن يكون  
خبراً . وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون ، فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز  
العمل بما يصرح به الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( راجع الاحتجاج  
بقول الصحابي ) .

وإذا قد بينا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه نتبع ذلك بأصول كلية فيه :

١ - الكتاب هو كلية الشريعة وعملها ، فريد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول  
الشريعة يجب عليه أن يحمل من القرآن بمنزلة القواعد التي عليه تدور جميع الأدلة  
الأخرى ، والسنة هي المينة على فهمه . ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين  
وليس كونه معجزاً بمخرجه عن القرينة التي تقتضيها الأنفهام . قال تعالى ( ولقد يسرنا  
القرآن للذكر فهل من مدكر ) ، وقال : ( فإنا يسرناه لبسانك لنعلمهم يذكر ) .

وقال : ( قرآننا عربياً لقوم يعلمون ) ، وقال : ( لسان عربي مبين ) وعلى أى وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعلم معانيه : ( كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب ) .

٢ — معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن ، والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن الذى به يعرف إعجاز القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ، وكالامر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ولادليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية وعما دما مقتضيات الأحوال ، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتدر بنفس الكلام المنقول ، وإذا قات نقل بعض القرائن الدالة فأت فهم الكلام جملة أو فهم شئ منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط . الوجه الثانى : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع فى الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وجود النزاع ، ويوضح ذلك ما روى أن عمر سأل ابن عباس : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلنا فهم نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فهم نزل فيكون لهم فيه رأى ؛ فإذا كان لهم رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا . وروى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا : كيف كان رأى ابن عمر فى الحرورية ؟ فقال تراهم شرار خلق الله : إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين ؛ فهذا معنى الرأى الذى نه عليه ابن عباس وهو الناقض عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن . وروى أن مروان أرسل يقول لابن عباس : إئن كان امرؤ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل مذهباً لتعذب أجسمون ؛ فقال ابن عباس مالكم ولهذا الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألمهم عن شئ فكتموه إياه ، وأخبروه بغيره ؛ فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيها سألم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم : ثم قرأ ( وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب

فتبينته للناس : ولا تكتمونه فتنبهوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون ، لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمحذوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم . فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما يظهر لروان . ولما أتهم قدامة بن مظعون بشرب الخمر على عهد عمر أراد جلده ، فقال له قدامة : والله لو شربت — كما يقولون — ما كان لك أن تجلدي لأن الله يقول : ( ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ) وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون على هذا ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للمؤمنين وحجة على الباقيين فعند الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقيين ، لأن الله يقول ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ) فإن كان من الذين آمنوا وعلوا الصالحات ، ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نبى أن يشرب الخمر ، فقال عمر : صدقت .

ففي ذلك كله ما يدل على أن العفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود من الآيات ، فهو من العلوم التي يكون العالم بها عالمًا بالقرآن ، ومن الحسن الله قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها .

وعما يجب أن يعلم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ؛ وإن لم يكن ثم سبب خاص ، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة ، ونحن نورد لذلك أمثلة توضح ما قلنا :

( ١ ) قال تعالى : ( وآمنوا بالحج والعمرة لله ) وهي أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشياء ذلك مما غيروا لجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإتمامه موجب للحج نصاً في قوله تعالى : ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) وإيجاب العمرة أولاً ؟



(ب) قال تعالى : ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) فقل عن أبي يوسف  
 أن ذلك في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ .  
 بالكفر فمما لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه ، قال : فهذا  
 حل الشرك ليس على الأيمان في الطلاق ، والعناق ، والبيع والشراء [ حيث ] لم تسكن  
 الأيمان والعناق في زمانهم .

(ج) قال تعالى : ( يخافون ربهم من فوقهم ) ، ( أأنتم من السماء أن يخسف بكم  
 الأرض ) وأشياء ذلك ، وهذا إنما يجري على متادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض  
 وإن كانوا مقرين بالإله الواحد الحق ، فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيصه على  
 معنى ما ادعوه في الأرض فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة .

(د) قال تعالى : ( وأنه هو رب السموى ) فعن هذا الكوكب لكون العرب  
 عبده وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها  
 فلذلك عينه ، وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الأحاديث .

(٣) كل حكاية وردت في القرآن إن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل  
 خاطع على بطلانها ، ومن أمثلة ذلك ( إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ) عقبها  
 بقوله : ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس ) ومنه  
 ( وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا  
 فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ) عقب ذلك  
 بقوله ( ألا ساء ما يحكمون ) إلى غير ذلك ، وإن لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك  
 دليل على صحة المحكوم وصحة لأن القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، ونبيانا  
 لكل شيء ، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والمعموم ،  
 وهذا المعنى يأتي أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا يفيد عليه ، وأينا فإن جمع ما يحكى  
 فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم يفيد على إفسادهم وإفرائهم فيه فهو حق يجعل  
 همدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمتد قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر

خارج من ذلك فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشرمتنا ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط .

ولا طراد هذا الأصل اعتمده الأصوليون ، فقد استدل جماعة منهم على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : ( لم لك من المصلين ولم لك نطعم المسكين ) . إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته ، ومن هذا المعنى جعل الأصوليون تقرير النبي صلى الله عليه وسلم من السنة كما أتى بيانه .

( ٤ ) تصرف القرآن بالأحكام أكثره كل لا جزئى كما دل عليه الاستقراء ثم أنه هناك إلى كثير من البيان فإن السنة على كثرتها ، وكثرة مسائلها إنما هي بيان له ، وإذا كان كذلك فالقرآن — على اختصاره — جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ) . ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتيقن جميع أحكامها في القرآن ، وإنما ينتها السنة ، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود ، والقصاص ، والحدود وغيرها ، وإيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على التمام ، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ، ومكمل كل واحد منها ، وهذا كله ظاهر ، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة ، والإجماع ، والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، فعلى هذا لا يبنى في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك .

### السنة :

الكلام في السنة ينحصر في أربع جهات : ( الأولى ) بيان ماهيتها . ( الثانية ) . بيان منفعها . ( الثالثة ) في البرهان على كونها حجة . ( الرابعة ) في رتبته بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

### التعريف :

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير ، ويطلق في مقابلة البدعة فيقال : فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أم لا ، ويقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك ، ويطلق على ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة أم لا لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهدا مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ، ويدل على هذا الإطلاق قوله عليه السلام : عليكم بسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، والمقصود هنا هو السنة بالإطلاق الأول ، وسنين حكم السنة بالإطلاق الأخير في فصل خاص .

### السند :

تقسم السنة ، باعتبار سندها عند الجمهور ، إلى متواتر وخبر آحاد ، وزاد الحنفية غسبا ناك وهو : المشهور أو المستفيض ، فالمتواتر خبر جماعة يفسد العلم بنفسه لا بالقرائن المنفصلة ، فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن كالميات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه أو كون الخبر موسوماً بالصدق فإنه لا يسمى متواتراً وإن أفاد العلم ، ومنصة السنية إفاة المتواتر العلم ، والحق أن مثل هذا الإنكار مكابرة لأننا نقطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة وبغداد وإن لم نرهما ، وكقيام محمد وموسى وعيسى صلوات الله عليهم ودعائهم الناس إلى الإيمان بآفة ولا يتطرق إلى أنفسنا أدنى ريب في ذلك .

قالوا : إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحاً ويتنقل عنه الخبير ثم يبين بعد ذلك خطؤه ، وقد استدلوا على ذلك بحوادث وربما كان لهم استدأ قروياً حادثة صلب المسيح عليه السلام فقد أخذ اليهود بعد أن نضى عليه بالصلب وأعدوا له الخشبة على رؤوس الأشهاد ورآه الجمهور مصلوباً على خشبته ثم أنزل ودفن وتبين بعد ذلك أنه إنما شبه لهم وأن الذى صلب شخص آخر وقد نطق بذلك القرآن

فكيف يمكن أن يقال إن التواتر يفيد علماً؟ وهذا الاعتراض يلجئ إلى الاعترافه بأن بعض الأخبار قد يكون متواتراً وأساسه واه من إدراك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما، ولكنه لا يبنى أنا نعلم قطعاً بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلى حصولها شك في صحتها، وإنكار هذا مكابرة، وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر وهو: هل العلم المستفاد من التواتر ضروري أو نظري؟ فإننا متى حكنا بأن العلم نظري لا يكون إلا بعد مقدمة تمر على الفكر وهي أن المخبر عنه محسوس لا يشتبه ولا داهي يدور المخبرين إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صدق. قالوا أسطة حاصرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها — كما رأى الفزالي — وهو حق، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم فلا بد من العلم بها ولا معنى لقولهم إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل العلم بهذه الشروط، لأن معنى كون الشيء شرطاً توقف المشروط عليه، والعلم أثر في النفس لا يحل عن مقدمات إلا بعد التأكد من استيفائها شروط الإنتاج وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تثبت أن تنكشف ويذول أثرها كما حصل في الحادثة التي أوضحناها وفي حوادث أخرى كثيرة.

ويشترط للتواتر ثلاثة شروط :

(١) تعدد النقلة بحيث يمنع عادة تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح.

(٢) الاستناد إلى الحس لا إلى العقل لأن العقل قد يخطئ، ربما يقال إن الحس أحياناً قد يخطئ. ولا معنى لإنكار هذا فلا بد من تقييده بأن المحسوس عما لا يعتبه عادة بأن تكررت رؤيته مثلاً.

(٣) أن يستوي في ذلك الطرفان والوسط بأن يحدث المشاهدون أنهم شاهدوا ومجمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتى يصل إلينا على هذا الشكل، وليس للتواتر حدد معين بل كل عدد - ١ - بالوصف السابق

قائه يفيد العلم ، وقد يكثر المدد جداً ولا يفيد خبرهم العلم لانعدامه في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فينطرق إلى النفس الشك في صحة خبرهم ، وقد يكون عدد أقل منهم يفيد خبرهم العلم ، وقد حاول أقوام أن يمينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب ، ولا يشترط في إداة العلم بالتواتر لإسلام المخبرين ولا عدالتهم .

أما خبر الواحد فهو خبر لا يفيد العلم بنفسه ، سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً ، والمشهور ما كان أحادي الأصل ثم تواتر بعد ذلك كان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راو واحد أو اثنان ، ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتى يصل إلينا فإنما حينئذ تقطع بصحة نسبته إلى راويه عن الرسول ولكننا لا تقطع بنسبته إلى الرسول نفسه ، وقد عد هذا قوم من أخبار الأحاد ولكن الخفية جعلوه قسماً برأسه للتواتر وخبر الواحد ، وقلا الجصاص لجعله من التواتر ، وبناء على ما رأه الخفية قالوا إنه يفيد من العلم أئينة ما لا يفيد خبر الواحد وينبوا على ذلك أنه يقيد مطلق الكتاب كالتواتر ، فهم وإن خالفوا الجصاص فلم يبدوه متواتراً ؛ اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم التواتر .

#### شرائط الراوى :

( يشترط في الراوى : البلوغ والإسلام والعدالة حين الأداء لاجن التحمل ورجحان ضبطه على غفلته ) ، الخبر يتحمل ثم يروى ، وهذه الشروط الثلاثة الأولى شرط في الراوى حين أدائه للحديث لاجن تحمله له :

( الأول ) البلوغ فلا تقبل الرواية عن صبي لكن لو حمل شيئاً ميمزاً ثم روى وهو بالغ قبلت روايته ، لأنهم أجمعوا على قبول ما رواه ابن الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحمّلهم . وبالضرورة قد تحمّلوا وهم صبيان إن لم يكونوا رووا عن هو أكبر منهم من الصحابة ، فإن ابن الزبير ولد في السنة الأولى من الهجرة . فقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسن ابن

الزبير لا يريد عن العشر ، والنعمان بن بشير ولد على رأس ثمانية عشر شهراً من  
الحجرة ، وأنس كانت منه حين قدم الرسول المدينة مشراً وليس التحمل من معينة ،  
بل متى كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه صحيح ، والصبيان يحتفلون في ذلك  
فلا بد لقبول من علم سماعه صحيحاً من معرفة حاله في صباه ، فإذا لم تعلم حاله اعتبرت  
من التمييز وهي سبع ، وقال بعضهم : لا بد من أن تكون سنة خمس عشرة ، وقد  
ادعوا أنه أفرط في ذلك .

( في ) الإسلام ولا يشترط أيضاً حين التحمل لأنهم قبلوا حديث جبير بن  
مطعم في أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان إذ ذاك  
كافراً ، وكانوا لا يستفسرون من الراوى هل تحمل خبره وهو مسلم أو قبل إسلامه ،  
أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقاً لأن هذا دين وكيف يؤخذ دين من  
يخالفه ؟ أما المبتدعون بما يكفر كفلة الخوارج ، والروافض فالجمهور على تسويتهم  
بالكافر ، واختيار ابن الهمام خلافه لأن ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف  
يسوون بمن ينكر الإسلام ؟ وعلى ذلك فتمى كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت  
روايتهم ، وأما المبتدعون يبدع خير مكفرة فأكثرهم على القول بقبول روايتهم وهو  
المعقول ماداموا لا يدينون بالكذب ولا يظن هذا معتقداً لأى طائفة من المسلمين .  
وإن نسب إلى الخطاية أنهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد إذا حلف لهم  
على صحة ما يقول لأن هذه العقيدة إنما جاءت من قبل أنهم يجرمون الكذب ويعملونه  
كفراً فإذا حلف أحدهم على شيء اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة له ، ويبقى بعد  
ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة ، يقولون تشهد بمعنى إنا رأينا  
أو سمعنا أم يقولون هو صادق ولا يزيدون ؟ فإن قالوا الأولى فهم كذبة  
والكذب يذهب بالعدالة ، وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك .

( الشرط الثالث ) العدالة حين الأداء ، ولا تشترط حين التحمل ، وقال  
الإمام أحمد إن كانت عدالة متغية بكذبه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل  
روايته أبداً وهو رأى وجهه ، والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ،

وأدناها ترك الكبائر وعدم الإصرار على الصفات وترك ما يخل بالمرءة ، أما الكبار فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصفات ، وأما ما يخل بالمرءة فهو الأمور الدالة على خسة النفس من الصفات والمياعات التي استهجنها العادات كالإفراط في المرح المفضي إلى الاستخفاف به ، ومحبة السفلة ، وتعاطى الحرف الدنيئة في نظريته .

( الشرط الرابع ) رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن بصدقه ، ويعرف ذلك بالثبوت وموافقة للجمهورين بالضبط في رواياتهم لفظاً ومعنى وضبط المروى أن يتوجه الراوى بكتيبته إلى كل الخير عند سماعه ثم حفظه بتكرره ثم الثبات عليه إلى الأبد ، فهذا الشرط لازم من وقت التحمل إلى وقت الأداء .

ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الخد في قذف وإنما هي شروط الشهادة .

معرف العدالة :

( تعرف العدالة بالثبوت وبالتزكية ) .

تعرف عدالة الراوى للحديث : إما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والليث بن سعد ومن شابههم لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية ، وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها ، والتزكية ألفاظ مصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة ، كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل ، وثبت التعديل من الإمام المجتهد للراوى إذا عمل بحديثه . وكان يشترط العدالة فيه ، وعلم أنه لا مستند له في العمل سوى تلك الرواية ، وأن عمله ليس من قبيل الاحتياط ، أما إذا لم يعلم سوى كونه حمل على وفق تلك الرواية فإن ذلك لا يكون تعديلاً لروايتها ، أما إذا جمل حال الراوى فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فإن روايته لا تقبل ؟

( ضعف الحديث لعدم ضبط الراوى يزول بتمدد الطرق ، ونقصه ، ولجأته ، وبعمل السلف بحديثه ) .

إذا ثبت ضعف الحديث لأن رواية غير ضابط لا يقبل ولا يخرج به ، فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لو لم القاط ، والتعدد يرجع أن الراوى أجاد فيه أما للضعف لنقص فإن التعدد لا يرقى إلى الاحتجاج به لأن الرية التى تحدث لعدم عدالة الراوى لا تزول بضم مثله إليه ، فإن كان الضعف لأن الراوى مجهول عند المحققين بحيث لم يعرف فى رواية الحديث إلا بحديث أو بحديثين فإننا ننظر إلى عمل السلف به ، فإن علموا به قبل لأن عملهم به إما لعلمهم بعدالة الراوى وضعفه أو لمرافقة سماعهم من الرسول صلى الله عليه وسلم ومثل العمل سكوتهم عند اشتراك روايت لأنهم لا يستكون عن منكر ، فإذا قبله بعض وروده بعض قبله الحنفية وروده الأكثرون ، وهو الظاهر ، لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسبب تبين لهم فيكون ذلك جرحا ، ومثل هذا الجرح مقدم على التعديل . وقال الحنفية : إن عدم العمل ليس جرحا ، والعمل تعديل فلم يعارضه شيء . ولا معنى لاعتبار العمل تعديلا ، وعدم اعتبار الرد جرحا ومثلوا له بما رواه معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة ، وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهرا ، فقد قبل هذا الحديث عبد الله بن مسعود ، وكان قد قضى بمثل هذا قلنا روه له فرج ، وروده على بن أبى طالب حيث قال : لأصداق مثل هذه .

( والتدليس يمنع قبول الرواية إن كان المقصد منه تقوية ما ليس بالقوى ) .

عما يحصل كثيرا فى رواية الحديث التدليس وهو نوعان :

(١) تدليس إسناده . (٢) تدليس شيوخه .

فالأول أن يروى الراوى عن معاصر أعلى ، ويترك المعاصر الأدنى الذى هو واسطة بين الراوى وبين من حدث عنه بلفظ يوم السماع ، كما إذا كان الراوى سمع الحديث من (أ) و (١) سمعه من (ب) فيسند الراوى الحديث إلى (ب) ، ويسقط (أ) ، وهكذا يكون لأحد أمرين : الأول إيهام علو السند بقلّة الوسائل أو لصغر سن المحدث عن سن الراوى . والثانى لتقوية الحديث ، لأن المحدث



ضعيف لحذفه ليكون السند كله ثقات ، ويجعل اللفظ موها فيقول عن فلان حتى لا يكون كذباً صريحاً لو قال حدثنا فلان . وهذا الثاني يوجب سقوط الراوى وعدم الاحتجاج بحديثه ، وفي نظرنا لافرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذى يسقط الراوى الضعيف بين قفتين لم يسقطه إلا لشموره بأنه لاقية له في نظر الجمهور ، فإذا صرح به ردوا حديثه فهو يخدعهم حتى يثقوا بجميع رجال السند فتقرر عندهم صحة الحديث ، ومن ذلك يتبين أن المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون في الضعيف صحة وهذا محض كذب . ولا نرى أضر على رواية الحديث من هذا النوع من التدليس ، فإن كان منه إيهام علو السند أو حذف المحذوف لصرفه ، فيكفى في الحكم عليه أنه مقصد لايهم رجلاً ذا دين وإنما بهم الذين يريدون أن يحسدوا بما لم يفعلوا فلا معنى لمدم إياه غير قاذح في الرواية ، ومثله في هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروفاً به لإيهام كثرة الشيوخ [ وتلك الطرق ] . كلها ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم .

وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة في رواية بعض أئمة المحدثين الذين يحذفون أحياناً بعض شيوخ الحديث ، ومؤلاه يقبل حديثهم متى صرحوا بالسماع ، فإن عمنوا توقفنا في قبول حديثهم حتى يتبين الأمر .

ومن غريب ما يحكى في التدليس أن الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه ، فقال له الهيثم بن خارجة : أسدت حديث الأوزاعي تروى عن الأوزاعي عن نافع ، وعن الأوزاعي عن الزهري ، وعن الأوزاعي عن يحيى بن سعد ، وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع : عبد الله بن هاجر الأسلمى ، وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة وقرة ، فقال له : أبطل الأوزاعي أن يروى عن مثل هؤلاء ، فقال الهيثم : فإذا روى عن هؤلاء وهم ضعفاء أحاديث مناكير فأسقطهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي فلم يلتفت إلى قوله ، فهل مثل هذا المقصد يصدر عن رجل يغار على الحديث ؟ ظن أنه يغار على رجل فيرفع من شأنه ويطرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر

بالحديث ضرراً يئناً وحضر الرجل من حيث يريد نفعه ، وهكذا يفعل مثل هذا الصديق .

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معاصرة الرواين اللذين أسقط بينهما راو ، فإذا انتهى هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث راوياً ساقطاً .

( يحل الجرح والتعديل في الرواية بواحد : رجل أو امرأة ) .

عما اختلف فيه العلماء نصاب الجرح والتعديل في الرواية ، وقيل : يكفي بواحد ، وقيل : لا بد من اثنين والمختار الاكتفاء بواحد ، لأن أصل الرواية يكفي فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح أن يزيد الشرط على المشروط . قالوا : وليست التزكية شهادة حتى يشترط في التزكية من أجلها التعدد وإنما هي إخبار عن حال الراوي ، فيكفي الواحد متى غلب على الظن صدقه .

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكر المعدل ، قال ابن الهمام : ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة أو عبد ، ولو شرطت مخالطة المرأة والمبدل من يزكياه لم يمد فيتنفى ظهور ما ينفي عليه نفى قبول تزكيتها وهو عدم مخالطتهما الرجال والأحرار . وروى شارح ( التحرير ) عن ( المحيط ) وقيل تعديل المرأة لزوجها فإذا كانت برزة تخاط الناس وتعاملهم لأن لها خيرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم ، وهذا رأى وجهه .

( إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح ) .

هذا أصل اختلف فيه ، فقال قوم : يقدم الجرح مطلقاً ، وقال آخرون : إنما يقدم الجرح إذا تساوى الجارحون والمعدلون عدداً ، فإن تفاوت عددهما رجح الأكثر ، ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجوب الترجيح مطلقاً ، قالوا : لمن عمل الخلاف إذا أطلق المعدل والجرح بأن قال الأول في الراوى : إنه ثقة ، وقال الثاني : غير ثقة ، أو إذا عين الجارح سيما لم ينه المعدل كأن قال الجارح :

هو غير ثقة لأنه شرب الخمر ، وقال المعدل : إنه ثقة . أو فناء المعدل بطريق غير يقين .

استدل الجمهور على تقديم الجرح مطلقاً أن في تقديمه العمل بالقولين جميعاً ، أما الجارح فظاهر ، وأما المعدل فلا لأنه أخبر طائفاً بالعدالة ولأنها قد تمنع فيقترب بها ولو كثرت المدلول لا يكون ذلك مرجحاً لأنهم لم يخبروا بهدم ما أخبر به الجارحون فإذا نقوه يقينا قدم التعديل بلا ريب .

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذاً هو الذي يميل إليه الفكر لأن الناس يختلفون في معرفة الناس ، فرب خبر من شخص من آخر قد خالطه وعرف خيسته أقرب إلى ظن الصحة من خبر جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما تطرق الشك في كثير من التجرعات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحاً كما سيأتي توضيحه فإذا قيل : لا بد من البحث في علاقة المعدلين والجرحين بالراوى حتى يتبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له كان ذلك وجهاً مقبولاً ومن المحدثين لم ينله جرح من أحد معاصريه ؟ فإذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقاً كان ضرراً عظيماً .

( لا يقبل الجرح إلا مبنياً وقبل التعديل بدون بيان ) .

هذا الأصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف ، فقال قوم : لا بد من بيان سبب الجرح وقيل : يقبل بدون بيان ، واشتراط البيان هو المختار لأننا رأينا كثيراً من العلماء قدسوا في رواية بأشياء ظنوها قواعد وليست قواعد كما جرح شعبة راوياً بأنه كان يركض بقلته ، وجرح بعضهم سمالك بن حرب بأنه كان يبول قائماً ، وجرح بعضهم راوياً بأنه كان يستكثر من مسائل الثقة ، وجرح بعضهم راوياً بأنه كان يتكلم كثيراً ، وبالجملة فإن من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها جرحاً للراوى ولو لم يكن فيها شيء من عدائه أو ضيقه ، ولذلك قول إن اشتراط البيان في الجرح واجب .

أما التعديل فقال بعضهم أيضاً باشتراط البيان فيه كالجرح ، وقال الآخرون :

لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقا فسكوته عنها كيان بخلاف الجرح فإن أسمايه كثيرة كما قلنا ، بعضها بوجه وبعضها لا ، قالوا : إن العدالة قد تصنع فيمثر بالظاهر من لاخبرة له بالناس ، فقد أجاب أحمد بن يونس عن سألته عن عبد الله العمري : إنما يضعفه رافضى مبغض لأبائه ، لو رأيت لحية وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة ! استدلل على ثقته بحسن هيئته في نظره ، والجواب أن قصارى ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوي بعدم مباشرة المنوع أما العلم فتمتذر والجهل بمفهوم العدالة تمتنع عاد من أهل الفن ، ولا بد في إخبار العدل من تطبيقه مفهوم العدالة على حال من عدله فأغنى ذلك عن الاستفسار ، ونحن نقطع بأن جواب أحمد ابن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا تشك في أنه لو سئل : ألحسن لحية وخضابه كان عدلا ؟ لنفي ذلك .

والحق أن كثيراً من الناس قديمت بالظواهر فيعدل ما ليس عدلا ، ونحن نشاهد شيئا من ذلك كثيرا فقد سمعت عن شيخ عظيم يقول في الثناء على آخر لأنه كان يصلي الوتر كذا ركعة أو كم من مرة أفرطنا في الثناء على أناس لأنهم يتأدبون بحضرتنا أو يفعلون أمامنا خيرا وربما كان من يحاططهم يعلم من أحوالهم ما لا تعلم ، وهنا يأتي ما قدمناه سابقا من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتى يقوى عندنا الظن بأنه يخرج عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر .

عدالة الصحابة :

( الصحابة عدول كلهم ) .

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف ، فقال جمهور المسلمين : إنهم جميعا عدول لا يستل عنهم ولا تطلب تركيبتهم ، وقال فريق هم كثيرهم فيطلب تعديلهم ، وقال المعتزلة : هم عدول إلا من قاتل عليا ، ودليل الجمهور أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد أتى عليهم الله بقوله ( محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ) الآية ، وقال عليه الصلاة والسلام : لا تسبوا أصحابي فوالذي قضى بيده لو أفق أحدكم مثل أحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه ،

وليس لكلام المعتزلة معنى لأنه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما من رضى الله عنهم بالنس قال تعالى: ( لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ) وكانا من بايع تحتها .

والمراد بالصحابي في اصطلاح جمهور الأصوليين : من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبعا له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفا من غير تحديد بزمن مخصوص ، وقدره بعضهم سنة أو غزوة ، وإنما كان رأى الأصوليين ما قدمنا لأن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه ، وهرف هذا العرف الشائع في قولهم أصحاب ابن مسعود وأصحاب أبي حنيفة لا يقال ذلك إلا لمن لازموه مدة استحقوا بها هذا اللقب ، وربما يفيد هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض من يحاطبهم من المسلمين : « الله الله في أصحابي » فإن هذا يدل على أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي صلى الله عليه وسلم ومرافقته في أسفاره وغزواته ، وهذا الاصطلاح مخالف للاصطلاح المشهور عند المخدئين ، وهو أن الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم ومات على إسلامه .

( وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاها معاصر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر صحة دعواه ولا تقطع به ) .

إذا قال الصحابي قال عليه الصلاة والسلام ، حمل على السماع وأقوى منه قال لنا « و سمعته منه » و « حدثنا » وقوله « سمعته أمر أو نهى » حجة وأقل منه « أمرنا » ، أو « نهينا » ، أو « أوجب علينا » . و « حرم » ومن السنة ظاهر في سنة الرسول ، وكنا نفعل أو نرى وكانوا يفعلون ظاهر في الإجماع ، وكنا نفعل في هده رفع الحديث وأقوى منه كنا نقول وهو يسمع فلا ينكر .

والصحابي في رواية الحديث ألفاظ مختلفة منها أن يقول ، كما هو الغالب ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والغالب ألا يقولها إلا إذا سمع الحديث منه صلى الله عليه وسلم ، ولذلك يحمل على السماع ، ورأى القاضي أبي بكر أن هذا يحتمل السماع والإرسال ، وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن الصحابي لا يرسل

إلا عن صحابي مثله وكلهم عدول كما قدمنا ، ولم يعرف أن صحابيا روى عن تابعي إلا ما عرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الأحبار في الإسرائيليات ، وربما استدلل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام ، قال : كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم وهو أمير المدينة ، فذكر له أن أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ( وكان يسند الحديث ) فقال مروان : أقسمت عليك لتذهب إلي أم المؤمنين عائشة وأم سلة فلتسألها ، فذهب عبد الرحمن وذهب معي حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها ثم قال : يا أم المؤمنين ، إنما كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أبا هريرة يقول : من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ، قالت عائشة : ليس كما قال أبا هريرة يا عبد الرحمن ، أتزغب عما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ، قال عبد الرحمن : لا والله ، قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة ، قال : فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قلنا ، فقال مروان : أقسمت عليك يا أبا محمد لتركن دابتي هذه فإنها بالباب فلتذهب إلي أبي هريرة فإنه بأرضه بالعقيق فلتخبره بذلك ، فركب عبد الرحمن وركب معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدثت معه عبد الرحمن ساعة ، ثم ذكر له ذلك ، فقال أبو هريرة : لا علم لي بذلك إنما أخبرني به .

لهذا دليل على أن بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة معتمدين على ثقتهم فيمن يرون عنه ، فإن قال الصحابي ( قال لنا ) أو ( حدثنا ) قوى الظن بالسماع ولا يعطل احتمال الإرسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع أنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعني حديث أهل المدينة وأنا بها .

فإن قال الصحابة سمعته أمروني كان ذلك حجة عند الأكثرين ، وقيل فيه احتمال أنه فهم من صيغة أو فعل أمر أو نهياً ، ولكن هذا احتمال بعيد ، فإن قال ( أمرنا ) أو ( نبينا ) أو ( أوجب ) أو ( حرم علينا ) قوى الاحتمال ( لأنه ينضم

إلى ما تقدم احتمال كون الأمر والنهي بعض الأئمة أو أن ذلك استنباط ، ومع هذا فالاحتمال خلاف الظاهر إذ أن الظاهر أن أمرنا أمر يملك الأمر ولا يملكه إلا المشرع - وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما قوله : من السنة كذا ، فهو عند الأكثرين ظاهر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكثير من الحنفية يرون أنه أهم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر أنه لا يطلق هذا القول إلا للسنة النبوية وعلى هذا أكثر المجتهدين فهو حجة .

وقوله ( كنا نفعل ) أو ( نرى ) أو ( كانوا يفعلون ) ظاهر في الإجماع فيلحق على إجماع ظني فهو حجة عند من يرى الإجماع الظني حجة فهو موقوف على جملة الصحابة وليس مرفوعاً فإن زاد على ذلك قوله ( في عهده ) صلى الله عليه وسلم كان ذلك رفعا للحديث فإن قال ( كنا نقول وهو يسمح ) فهو رفع بلا خلاف .

تأويل الصحابة للخبر :

( حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على أحد ما يحمله وأحب القبول ، وحمله الظاهر على غيره العمل بالظاهر ، ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر ، وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث ردله ) .

قد يرد الخبر محتملا لأكثر من وجه فيحمله الصحابي على أحد محتملاته كأن يكون محملا أو مشكلا أو خفيا فيبين المراد منه ، قال الأكثرون : هذا التأويل واجب القبول لظهور أنه الموجب هو أعلم به ، لأن الظاهر من حال المشرع أنه لا يورد في التشريع لفظاً مشتركاً إلا وبين المراد منه بقرينة حاله أو مقاله ، والصحابي الراوي الحديث المشاهد لحالة النبي صلى الله عليه وسلم أعلم من غيره ، ونحالف في هذا الرأي المشهورون من الحنفية ، فإن كان الخبر ظاهراً لحمله على خلاف ظاهره ، فقد قال أكثر العلماء : العمل بالظاهر لأنه هو الذي كلف به الناس ، ونحالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا : يجب الحمل على ما عينه الراوي لأنه يعني عليه تحريم ترك الظاهر إلا لما اقتضى يوجب ذلك فلولا يقينه من ذلك المقتضى أو أغلبية ظنه لما تركه ، الظاهر

هو الرأى الاول لانه لا مانع من أن يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجتهاداً منه ، واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع ، ومن ترك الظاهر تخصيص العام ، قال الحنفية يجب حمله على سماح المخصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعاً : من بدل دينه فاقتلوه ، وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس : لا تقتل النساء إذا هن ارتد عن الإسلام لكن يحسن ويدعون إلى الإسلام ويهيمرن عليه . فلزم تخصيص عام الخير بهذا حملاً أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما كان رأى ' نفي ومالك واحد هو العمل بالعام المروى ، قالوا لافرق بين ذكر وأتى في استحقاق القتل بالردة . ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق .

فإن كان اللفظ مفسراً وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه إنما تركه للعلم بالتناسخ ، لأنه لا وجه لخالفه النص بلا دليل ، فيجب اتباعه ، ومثلاً لذلك بما رواه أبو هريرة : إذا ولغ الكلب في إفاه أحدكم فليغسل سبعاً إحداهن بالتراب ، وحكى أن أبا هريرة اكتفى بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثاً ، قال الذين يوجبون العمل بالمفسر قد يظن الصحابي ما ليس بتاسخ فاسخاً ، فأجاب الحنفية عن ذلك بأنه لا يخفى بعده فوجب نفيه ، وقالوا : إن النص واجب الاتباع فأجابوا : نعم ، وهو الناسخ الذى لأجله ترك النص ، ولكن كيف يترك نص مرجع الصحة لتاسخ لم يعلم ؟ أو ليس من الجائز أن يكون الراوى اجتهد لحمل الأمر على التدب وقد يكون مخطئاً في اجتهاده ؟ فإذا لم يعلم عمل الراوى بمقتضى روايته ولكن علم أن الأكثرين عملوا بخلافه اتبع الخبر ، لأنه يحتمل أن الخير لم يبلههم ، فإن علموا الخير وتركوا الاحتجاج به فالوجه رده .

وفصل الحنفية في حكم ما إذا عمل غير الراوى على خلاف مقتضى الخبر فقالوا : إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه ، ومثلاً لذلك بحديث : من كان منكم فقهه فليبعد الوضوء والصلاة ، روى عن أبي عبد الخزاعى ، وأثر عن أبي موسى الأشعري أنه ترك العمل به وإن كان مما لا يحتمل الخفاء قدح في الخبر ، ومثلاً له بالتقريب في الزنا الذى ثبت بحديث : البكر بالبكر جلد مئة وتقريب عام ، وقد ثبت



أن عمر تركه بعد لحاق من غريبه مرتداً ، ولا يخفى أن ترك التفریب قد بین سبیه ،  
وقد كان لعمر اجتبايات من هذا القبیل كعدم قطعه يد السارق في الجماعة .

وأنت قد علمت أنا لا ترجع شيئاً على الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن علم أن الصحابة علموا به وتركوه فإنه يتأكد حينئذ أنهم لم يتركوه إلا لاعتقادي يوجب الفرق ، أما عمل واحد على خلافه سواء كان روايه أو غيره فلا ينهض حجة على تركه .

حذف بعض الخبر :

( لا يجوز حذف بعض الخبر الذي هو جزء متمم له ، فإن لم يكن كذا  
جاء حذفه ) .

قد يروى الراوى خبراً سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقتصر على جزء منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا ؟ إن كان المحذوف متباً للذكر ومربطاً به كالتسليم والاستثناء ، والحال والناية ، لم يجر حذفه لأنه من أجل المراد من صدر الخبر لحذفه : إضاعة لذلك المراد ، وإن لم يكن له ذلك الارتباط جاء حذفه لأن الخبر حينئذ كثيرين أو أخبار ، وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث ، وربما يقال إن كثير من أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم بالأسباب التي د إلى ذلك الخبر ، والجواب عن ذلك أنا نقول إن كان المحذوف بهذه المثابة لم يجر حذفه لأن فهم المشرح ناقصاً لأنه متى علم وبين سبیه سهل تعليله فيكون ذلك مساعداً على صحة القياس الذي هو أحد الأدلة الشرعية ، ويسجى رأى من قال : إنه لا يجوز حذف جزء الخبر مطلقاً بل لابد من روايته على الوجه الذي حدثه وقال ابن المهام :  
إن الأولى الإكمال .

إفادة خبر الواحد العلم :

( قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيد مجرداً منها ) .

خبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوى ، وإن كان هذا الاحتمال

عند وجود العدالة ، وقد تترن بالخبر قرائن تقطع كل احتمال بكذبه ، فيحصل العلم بمضمونه ، وهذا العالم لم يستفد من نفس الخبر وإنما استفيد منه بواسطة القرائن . وقيل إنه لا يفيد العلم مع القرائن إلا إذا كان الخبر عدلاً ، وقيل يجوز لإفادته العلم بمجرد القرائن .

إذا كان المراد بأن المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا نقول به لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المحتفة بالأخبار فرب رجل سريع التأثر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشك يحرم حول نفسه فلا يكاد يهزم بمثل تلك الرواية ، وإن أريد أنه قد يحصل العلم بالخبر المختلف بالقرائن لبعض الناس فلا تظن أن أحداً ينكره إذ هو مشاهد محسوس . فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقلية لا يتخلف حتى يتحد فيها الناس كافة .

مسوخ الرواية :

( مسوخ الرواية التعمل وبقاؤه إلى حين الأداء وكل من التعمل والأداء عزيمة ورخصة ) .

فالمزنية في التعمل أصل وخلف ، فالأصل أن يقرأ الشيخ من حفظ أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو خيرك من حفظ أو كتاب وهو يسمع ، وهذا يسمى العرض فيعرف الشيخ أو يسكت بلا مانع ، والخلف عنه أن يكتب الشيخ إلى من يروي عنه حدثي فلان ، فإذا بلغك كتابي فحدث عني بهذا الإسناد ، أو أن يرسل رسولاً يبلغه عنه ذلك ويميزه الرواية عنه ، والأوجه أن لا يشترط الإذن والإجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان في السماع لأنهما كالخطاب شرهما وهما فقد بلغ بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بلغ بالمشافهة ، ويكفي معرفة خط الكاتب وظن صدق الرسول ، واشترط أبو حنيفة البيئة كما في كتاب القاضي إلى القاضي ، وللحديثين اصطلاح في التعبير بـ « حدثنا » و « أخبرنا » و « أنبأنا » و « حدثني » و « أخبرني » و « أنبأني » يعرف من كتب مصطلح الحديث .

والرخصة في التحمل الإجازة مع مناولة المجاز به وبدونها كأن قال له : أجزتك  
أن تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان عن فلان ، فإذا ناوله الكتاب  
كانت هذه مناولة وإلا كانت إجازة بدون مناولة .

والرخصة في دوام التحمل إلى الأداء أن يذكركم الراوى بمدا انقطاع الحفظ عند  
نظر الكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره ، فإن لم يذكركم عليه أنه خطه أو خط  
الثقة في يده أو في يد أمين ، قال أبو حنيفة يحرم العمل ، وقال أصحابه يجب - وهو  
الوجه - لعمل الصحابة بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم بلا رواية مافيه للماملين  
بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في الصدقات ، وهذا يرجع ما تقدم من قبول  
كتاب الشيخ بلا بينة .

والزمية في الأداء أن يؤديه بلفظه ، والرخصة أن يؤديه بمعناه بلا نقص  
ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الألفاظ ومنع بعض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعنى  
مطلقا ، واستدل المجيزون بأن الصحابة نقلوا كثيرا من الأحاديث بألفاظ مختلفة في  
وقائع متحدة ولم ينكر عليهم ، وورد عن ابن مسعود أنه كان يقول : قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ، أو قريبا منه ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعا  
عنهم على جواز الرواية بالمعنى ، ولا يخفى أن الأحوط نقل الحديث بلفظه كما سمع  
عملا بقوله عليه الصلاة والسلام ، نصر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه فرب  
يبلغ أوعى من سامع .

### المرسل :

( المرسل قول الإمام الثقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حذف بعض  
السند وهو مقبول عند الحنفية ومالهم في ذلك الشافعى وكثير ) .

المرسل في اصطلاح الحديثين ما أسنده التابعى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،  
وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا وهو ما أسنده أى إمام ثقة إلى الرسول  
مع حذف بعض السند ، واختلف في قبوله والاحتجاج به لقبه الشافعى بشروط  
تعرف من نص عبارته في « الآم » وهى : فن شاهد أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

من التابعين لحديث حديثاً منقطعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر بأمور : منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شَرَكه في الحفاظ المأمورون فاستدوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه ، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يستدعه قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره من قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم ، فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوى له مرسل وهي أضخم من الأولى ، فإن لم يوجد ذلك نظر إلى ما يروى عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له فإن وجد يوافق ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح ، وكذلك إن وجد صوام من أهل العلم يشترن بمثل معنى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرضوباً عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما يروى عنه ، ويكون إذا أخذ من الحفاظ في حديث لم يخالفه ، فإن عاينه ووجد حديثه أخص كانت في هذا دلالة على صحة مخرج حديثه ، ومتى خالف ما وصفت أضرب بحديثه حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسله وإذا وجدت الدلائل - حديثه بما و - أحببنا أن نقبل مرسله ولا نستطيع أن نوهم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى لنقع مغيب بمحتمل أن يكون حمل عن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل ، وإن قول بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ، ويمكن أن يكون إنما خلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه ، ويحتمل مثل هذا بين وافقه من بعض الفقهاء ، فأما من بسد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا أهل منهم واحداً يقبل مرسله .  
 مور أحداً أنهم أشد تجوزاً فيمن يرون عنه ، والآخر أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا جنح مخرجه والآخر كثرة الإحالة في الأخبار كان أمكن الموم .  
 من يقبل عنه .

تخلص من كلام الشافعي أنه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين ، أما الكبار منهم فيقبل مرسلهم إذا قوى :

١ - بأن يشرك الحفاظ المأمونون فيسندون الحديث بمثل معنى ما روى .

٢ - أو بأن يوافقه مرسل غيره .

٣ - أو بأن يوافقه قول لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .

٤ - أو بأن يوافق فتوى كثير من أهل العلم ، وأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم بجهولا ولا مرغوبا فيه ، وإذا شارك أحدا من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن لم يتوافر له ذلك رد حديثه ، ومع القبول في حال الاعتضاد ، فإن الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من الاحتمالات ، وقد احتج الشافعي على صحة نظره ببعض مراسيل أرسلها بعض صغار التابعين كآبن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين في الحديث ، وأما الحنفية فإنهم قبلوا المرسل من أئمة الحديث تابعين كانوا أم من بعدهم ، ورفضوا من قدر المرسل حتى جعلوه فوق المسند ، قالوا إن العدل جازم بنسبة من الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : قال رسول الله وهذا يستلزم اعتقاد ثقة من أسقطه ، وكون المرسل من أئمة الشأن قوى . هو في المطابقة ولو لم يكن معتقدا ثقة من أسقطه لم يكن بالإرسال عدلا إماما ، والفرض غير ذلك .

ولذلك لما قال الأعمش لإبراهيم النخعي : إذا رويت لي حديثا عن ابن مسمود فأسنده ، قال له : إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه ، فإذا قلت : قال عبد الله فغير واحد .

وقال الحسن : متى قلت لكم : حدثني فلان فهو حديثه ، ومتى قلت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين ، فأقادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه ، فكان أقوى من المسند ، وقد تناقش هذه الحجج بأن راوى المرسل قد ينقر بمن يروى عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالا للنظر ، أما كون طريقة النخعي والحسن ما ذكر عنهما ، فإنه لا يلزم منه أن يكون كل من أرسل على هذا النمط على أن ابن الهمام

نقل عن ابن سيرين : لا تأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يايان عن أخذ الحديث ، والحسن عن قالوا عنه إنه إذا أرسل يكون قد روى عن سبعين ، ويمكن أن يوفق بين الرأيين بأن المحدث الذي ذكره الشافعي أخيراً وهو أن يكون إذا سعى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه فيجد أن المرسل إذا عرف بأنه لا يرسل إلا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه يقبل ، وهذا لا يأتى الحنفية ولا غيرهم اشتراحه ، لأنه إذا لم يعرف عادة الروى في الإرسال أو عرف أنه يأخذ الحديث عن كان ولا يبال فكيف يقبل حديثه ؟ ويبقى الخلاف بعد ذلك في غير كبار التابعين إذا أرسلوا فالشافعي لا يقبل مرسلهم قولاً واحداً والحنفية يقبلونه إذا كان من أئمة الشأن والأرجح ما قال الشافعي لكثرة الثبوت التي حامت حول المراسيل .

فإذا قال الراوى عن رجل فقد اختار ابن المهمل رده ، لأن تصريحه بن روى عنه مجهولاً ليس كذكره من جهة التوثيق ، وإن قال من الثقة قيل إذا كان من عادة الراوى المروونة ألا يصف بهذا الوصف إلا شخصاً معروفاً هو ثقة في نفس الأمر كما عرف من مالك في قوله : حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج ، ظهر أن المراد مخبرته بن بكير ، وإذا قال : حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبد الله بن وهب أو ابن شهاب ، واستقرى مثله عن الشافعي .

### تكذيب الأصل للفرع :

( إذا أکذب الأصل للفرع رد الحديث وإذا شك فهو حجة ) .

قد يحدث الراوى عن شيخه بحديث ، ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فينكره بتاتاً ، والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للملم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين ، وهذا قاطع في قبول الحديث ، ولا تبطل بذلك عدالة الراوى وشيخه لأنها ثابتة لا تزول بالملك ، فإن شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الأكثرين ، ورده للكرخي ، والتقاضى ، وأبو زيد ، وغير الإسلام . احتج الأكثرون بأن الفرع عدل جازم لم يكن يقبل كما إذا مات الأصل أو جن إذا لفرق بينهما وبين النسيان .

انفراد الثقة بزيادة :

( إذا انفراد الثقة بزيادة في الحديث وجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل عن مثلها لم تقبل ولا قبلت ) .

قد يروى الحديث رواية متعددة فتجيء في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره ، فإن كان مجلس السماع متحداً والسامعون الذين أغفلوا الزيادة لا يغفل مثلهم عن مثلها ردت تلك الزيادة لأن غلطه إذا أظهر من غلطهم ، فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها عادة قبلت عند الجمهور ، لأن الراوى ثقة جازم لم يظهر غلطه فوجب قبوله كما لو انفرد برواية الحديث ، ولم يقبلها فريق من المحدثين لأنهم قالوا إن غلطه ظاهر لنفى المشاركين له في السماع والمجلس وهم متوجهون لما توجه له .

والجواب إن كان الناقدون ممن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فسلم ظهور غلطه ، وإلا فالأظهر عدم الناطق لأن سمو الإنسان في أنه سمع ولم يسمع بعيد فإن تعدد المجلس أو جهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقاً لأنه لا معارض .

ومن الزيادة أن يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم أو أن يقفوه على الصحابي ويرفعه أحدهم أو يقطعه ويصله فالحكم في ذلك ما تقدم .

وعمل ما ذكر إذا لم تعارض الزيادة الأصل بأن لم تغير حكمه ، فإن عارضته وتعدت الجميع فقبل : قبل — وهو مقتضى الدليل السابق — ، وقيل : لا تقبل وهو مقتضى نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات ، لكن قال جمهور الأصوليين : إن الشاذ الممنوع قبوله إنما هو ما عالف فيه رواية الثقات مع العلم باتحاد مجلس سنادهم ، ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة ، ومن قبول الزيادة المعارضة أنه ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه » ، وقال لعناب بن أسيد لما يمشي إلى أهل مكة : « إنهم عن بيع ما لم يقبضوا » . أجرى الحنفية المعارضة بين الروايتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تتناول الطعام وغيره .

### خبر الواحد :

( خبر الواحد فيما تم به البلوى لا يثبت به حكم إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول ) .

من الأخبار ما تم به البلوى ، أى يحتاج إليه كل مكلف حاجة مؤكدة مع كثرة تكرره ، وهذا لا يقبل موجبا إلا إذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن سلوا به وحملوا بمقتضاه ، وهذا رأى الحنفية ، ومثلا لذلك بخبر بسرة بنت صفوان : « من ص ذكره فليترضا » ، وقالوا : إنه لم يشتهر ولم تلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه ولم يعملوا به ، ومن غريب أمر الخلاف أنه ينبا تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم : إن الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابيا ، وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة ، وجابر ، وأم حبيبة ، وسعد ، وأبي هريرة وأم سلمة ، وزيد بن خالد الجهنى ، وابن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، وأروى بنت أبيس ، وأبي ، وأنس ، وقيصة ، ومعاوية بن حيدة ، والنعمان بن بشير وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان ، كما قاله البخارى ، نص على ذلك كله شارح الموطأ فى باب الوضوء من ص الفرج ، ثم روى مالك فى الموطأ عن سعد وابن عمر أنهما كانا يأمران بالوضوء ، والغلو فى الخلاف يجعل المختلفين دائما على طرفى قطر الدائرة ، فأين كون الحديث خبر واحد من كوفه متواترا ؟ والأصول ليس له الحكم فى مثل هذا وإنما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعرف :

واستدل الحنفية على عدم الإيجاب بخبر الواحد فيما تم به البلوى أن العادة قاضية بتفقيب المتدينين عن أحكام ما اشتدت حاجتهم إليه لكثرة تكرره والعادة أيضا قاضية بإلقائه إلى الكثير دون تخصيصه بالواحد أو الإثنين ، ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه إذا روى ، فإذا عدم الأمران دل ذلك على خطأ الراوى أو نسخ الحكم فلا يقبل ، فعارضهم القائلون بقولهم : إن خبر الواحد فيما تم به البلوى قد قبله الأمة فى تفاصيل الصلاة وقبلتموه فى مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن التيممة فى الصلاة وقبل فيما تم به البلوى القياس ، وهو دون خبر



الواحد . وجواب الحيفنة على هذا منج أن القصد والقبهقه عما تعم به البلوى لأنهم عرفوه بما سبق في صدر المسألة ولم يتمكنوا من الجواب عن إيجاب قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد ، وهذا عما تعم به البلوى قطعا ، ولذلك قال ابن المهام : فلا يتجه إيجابهم السورة مع الخلاف . أما القياس فقالوا : إنا قبلناه فيما لم تعم به البلوى لإفادته الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك .

انفراد الراوى :

( إذا انفرد الراوى بما شاركه بالإحساس به خلق كثير مما تتوافر الدواعى على نقله يقطع بكذبه ) .

إذا كانت الحادثة التى نقل الخبر فى شأنها يشترك فى الإحساس بها خلق كثير والدواعى متوافرة على نقلها ، ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا بكذبه ، وخاف فى ذلك الشيعة . قال الجمهور : إن العادة تقضى بكذب ذلك الراوى ، لأن طباع الخلق مجبولة على نقل مثل ذلك الخبر ، والعادة تعيل أن يكتموا خصوصا إذا تملقت به مصالح العباد . قال الشيعة : إن الحوامل على الترك كثيرة ولا طريق إلى إلم عدمها ، ومتى كان هناك هذا الاحتمال فلا معنى لقطع بكذب الراوى ، ولذلك لم ينقل النصارى كلام عيسى فى المهد مع أن الحادثة مما تتوافر الدواعى على نقله ، فأجابهم الجمهور بأن العادة تعيل شمول حامل السكتان للكل وأجابوا عن حادثة عيسى بأن الظاهر أنه لم يحضرها إلا الآحاد .

والذى حل على وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع إلى استحقاق الخلافة ، فإن الشيعة يرون أن عليا مستحق للخلافة بالنص ، وهذا أمر تتوافر الدواعى على نقله ، ومع ذلك فلم ينقل عن أحد من الصحابة الذين عاشروا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورافقوه ، وانفقوا كلهم أو جلهم على إعطائها لأبي بكر ، فقال الجمهور : إن الخبر بعد هذا فى النص على خلافة علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لإحالة العادة أن يتفق الأصحاب على كتمان هذا الخبر ، وما لا يعقل عادة أن يتفقوا كلهم فى حامل على السكتان .

والظاهر أنه من المستبعد جداً ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بثل هذا الخبر الذي به يرتبط أمر آتة ويحتاج إلى اتفاق وأهيم واحداً أو اثنين من أصحابه حتى لا يكون معلوماً إلا لمن اختصهم به لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من يعة على الرجوع إليه في أمر الإمامة .

أفعاله عليه السلام :

( أفعاله الجبلية تدل على إباحتها لنا وله ، وما ثبت أنه مختص به من غيرها كان خاصاً به وما ظهر بياناً للكتاب بقول أو قرينة حال فهو مبین وحكمه حكم المبین ، وإن لم يكن من هذه الأقسام وعرفت صفة فأمته فيه مثله وإن جهلت الصفة وكان قربه فهو مباح ) .

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أنواع :

١ — جبل : كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها .

٢ — قرب : كالصلاة والصوم والصدقة وما مائلها .

٣ — معاملات : كالبیع والزواج والمراعاة والمعاملة وغيرها .

فأما الأفعال الجبلية فإن فعله لما لا يقتضي أكثر من إباحتها اتفاقاً . وأما غيرها فإن ثبت خصوصيته بها بدليل كالت خاصة به ، وليست أمته فيها مثله كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم ، وإن لم تكن مختصة به ، فإن تبين أنها بيان لمجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التحقت بياناً به وكان حكمها حكم ما تبين ويعرف كونها بياناً بدليل قول كقوله في الصلاة « صلوا كما رأيتموني أصلي » وفي الحج : « خذوا عني مناسككم » أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة إلى بيان لفظ يحمل الفعل صالح لبيان كاتقطع من الكوخ في السرة وكالتيم إلى المرفقين فهو بيان لآيتهما عند من يثبت إجمالها . فإن لم يظهر كونه خاصاً أو ميئناً ، فإن حرف صفة من وجوب أو نيب أو إباحة فإن أمته في ذلك مثله . ودليل ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجاً واقتداءً كما قبل عمر

الحجر الأسود وقال : لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك  
وقول الله تعالى : ( لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ) والتأسى هو أن تفعل  
مثل ما يفعل على الوجه الذى فعله لأجل الاقتداء به وقوله تعالى : ( قل إن كنتم تحبون  
الله فاتبعون يحببكم الله ) والاتباع مثل التأسى فى المعنى .

فإن جهلت الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يراغب عليهما  
دل ذلك على التذنب ، وإن لم يكن من جنسها دل على الإباحة وفى هذه المسألة خلاف  
طويل وهذه أقوالهم فيها :

قال أبو اليسر : إن كان الفعل معاملة فالإباحة إجماعاً وإن كان قرينة فهو محل  
خلاف . ونقل عن مالك الوجوب عليه وعلينا . وقال الكرخى : مباح فى حقه  
لتيقنها فى الفعل وليس للأمة اتباعه إلا بدليل ، وقال جمع من الحنفية : الإباحة فى  
حقه وليس لنا اتباعه إلا بدليل ، وهذان المذهبان يعكران على نقل أبى اليسر الإجماع  
على الإباحة فى المعاملات ، فإنهما لم يفرقا بين قرينة ومعاملة . وقال المحققون : إن  
الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الأمة ، فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالتذنب ، ومن  
قائل بالإباحة ، ومن قائل بالوقف . وعنتار الأمدى وابن الحاجب ما ذكرنا أولاً  
وهو الظاهر لأن المتيقن من صدور الفعل منه إباحة فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل  
وظهور قصد القرينة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب التذنب فلا يثبت ما زاد  
عنه . أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة فهو  
قول بلا دليل وكل ما ذكروه من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض  
المسألة أنها مجهولة .

### التقرير :

( إذا علم عليه السلام بفعل ذم ينكره دل على إباحته ، فإن كان مقدمه دليل طالب  
للكف عنه كان ذلك التقرير مختصاً أو ناسخاً ) .

تقرير الرسول للفعل من القدرة على إنكاره دليل لإباحته وينسخ ما سبقه مما يدل  
على تحريم الفعل أو يفسد ، لأنه لو لم يستبرك كذلك لكان سكوت الرسول عن

الإلكار تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو حال ، فإن رتب النبي صلى الله عليه وسلم مستبشراً من الفعل كان ذلك أدل على إباحته . قال الحنفية : إلا إذا دل دليل على أن الاستبشار إنما هو لأمر آخر لا بالفعل . وإنما قالوا ذلك للخروج عما يدل عليه استبشار رسول الله صلى الله عليه وسلم عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد ، فأنهم لو جملوا ذلك تقريراً لزمهم جعل القيافة حجة تثبت بها الأنساب كما قال الشافعي ، وأبو حنيفة لا يقول بها . فقالوا إن استبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو عما ثبت عنده من تركهم العلم في نسب أسامة وإلزام عتيد بمحضهم في العلم على اعتقادهم . ولا شك أن هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز النكاح إلا مع أنها حق وإلا لا نكحها ، ولا ينفي إنكارها لها المقصود من رجوع الطاعين عن طعنهم ، والنظر يقتضي بأن الرجوع إلى القيافة أمر عثم في بعض المحال وهو أولى من إثبات نسب الولد إلى أبوين . ولا مرأه أن العرب في القيافة قدما ثابتة لا ينكرها عليهم إلا من لم يعرف حالهم .

ولسنا نقول إن حادثة زيد وأسامة قد ثبت فيها النسب بشهادة القائف ، لأن الفرائش كان موجوداً ، والنسب يثبت به بمقتضى الحديث ، الولد للفراش ، وإنما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجع لأحدهما على الآخر فهنا لا مانع من إثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجملة .

### النظر الثاني في حجية السنة

قد أجمع المسلمون على أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالى : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) قال عبد الله بن مسعود : لعن الله الوشحات والمستشحات والتمصحات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني أنك لعنت كيت وكيت ؟ فقال : وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ،

فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فإ وجدته ، فقال : لئن كنت قرأتني لقد وجدته قال تعالى : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وروى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى عمرأ عليه ثيابه فنهاه فقال انتهى بآية من كتاب الله تنزع ثيابه فقرأ عليه الآية ، وروى أن طلوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر فقال له ابن عباس : اتركهما ، فقال : إنما نهى عنهما أن تتخذأ سنة ، فقال ابن عباس : قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر فلا أدري أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله قال ( وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ) ، والسنة هي التي جاءت ميثقة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارة والذبايح والأتكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار والممان وغير ذلك ، وهو داخل تحت قوله تعالى وأتزنأنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) قال رجل لطرف بن عبد الله : لا تحذونأنا إلا بالقرآن ، فقال : والله ما نريد بالقرآن بدل ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا . وقال الأوزاعي : الكتاب أحرج إلى السنة من السنة إلى الكتاب ، وذلك لأنها تبين المراد منه . وعلى الجملة فإن حجة السنة من ضروريات الدين ، أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن .

التمبد بمنكر الواحد :

( التمدد بمنكر الواحد جائز عقلاً ، وقد وقع سمأ في العمليات والحدود )

بعد اتفاق المسلمين على أن السنة حجة في الدين بحثوا في جواز التكليف بمنكر الواحد ، فهم من شذ وأحاله عقلاً وذلك باطل لأن ذلك التمدد لا يستلزم محالاً ، إذ ما المانع من أن يقول المشرع كلفتكم أن تعملوا بالخبر إذ غلب على ظنكم صدقه قالوا : إنه لو جاز لترتب عليه تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطئ الخبر ، فإذا تعارض خبران ورجعنا أحدهما بمرجع قريباً كان ما رجعناه غير الراجع في نفس الأمر ، وإذا تساوى لازم أن يكون الشيء حلالاً حراماً في آن وهو تناقض محال ، وما أدى إلى المحال محال ، والجواب عن الأول أنه متبني على رأى من يصوب كل مجتهد ، وعلى رأى من يقول إن المصيب وأحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل

ولكن إنما نظنه والظن هو الذى كانت به الأمة ، ونجوز خلاف هذا المظنون ، وفي الثاني نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب في نفس الأمر فإن ظنناه سقط الآخر وإلا فإننا كلفنا أن نتوقف حتى يترجح أحد الدليلين .

أما التعبد به سماعاً في العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ ، والدليل على ذلك :

( أولاً ) أنه تواتر عن الصحابة في وقائع لا تخص العمل به ، وبمجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم على إيجاب العمل بأخبار الأحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التي ظنوها باجتهادهم إذا روى لم خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عمر يقول : لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا ، وكانوا يرجعون إلى أمهات المؤمنين في كثير من الحوادث ليحلوا ماذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل . فإذا ظهروا لم يتجاوزوه ، وعلى ذلك جرت سنة التابعين من بعدهم ثبت أن ذلك يجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم ، وتقدير أنهم إنما عملوا بتلك الأخبار فترائن احتفت بها لا دليل عليه .

( ثانياً ) ما تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إنفاذه أمراءه وقضائه ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العمود وتحريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان يلزم أهل الفواحي قبول رسله وسعاته وحكامه ، ولو احتاج في كل رسالة إلى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه ، وخلت دار هجرته عن أصحابه وأفصاره .

( ثالثاً ) قوله تعالى : ( فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ) فالطائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم ، ولكن هذه الآية لا تنفي إلا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة على وجوب العمل بمقتضى ما بلغ إذا كان الخبر واحداً .

وقال فريق من المجتهدين : لا يمنع التعبد بخبر الواحد وإنما فوجب التمسك في الرواية ، فلا يقبل خبر إلا إذا رواه اثنان فأكثر ، واستدلوا على ذلك بمحادث

توقف الرسول والصداقة عندها في خبر الواحد حتى تأكدوا من صحة ، فن ذلك حديث ذى اليدين حين أخبره بأنه سلم من ركتين فإنه سأل عن ذلك أبا بكر وعمر فلما وافقا على صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد السهو ولم يكف بمجرد خبر ذى اليدين وحده ، ورد أبو بكر وعمر خبر المنيعة في ميراث الجد حتى أخبره معه محمد ابن مسلمة ، ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول في زه الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك ، ورد عمر خنيس أبى موسى الأشعري في الاستئذان حتى له شهد أبو سعيد الخدرى ، ورد على خبر أبى سنان الأشجعى في قصة بروع بنت واشق ، وقد ظهر معه أنه كان يختلف على الحديث ، وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت يكاء أهله . وقد رد الجمهور على هذا الدليل بأن التوقف الذى حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية فارتها فاحتج للثبوت . والنتيجة الواضحة أن وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف على غلبة الظن بصدقه ، والمجتهد أن يثبت من ذلك حسبا يريه الله ، وهؤلاء الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجبا للريبة في الخبر ، أما إذا لم تكن ريبة فلا ، ولذلك قبلوا خبر أبى بكر في الإمامة بالإجماع من غير أن يحتاج لشاهد منه على صحته .

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في ذلك أكثر الحنفية على رواية ابن المهام . استدلل الجمهور بأن الراوى عدل ضابط جازم روى رواية في حكم عمل فيقبل كما يقبل في غيره ، وكون الحدود تندرأ بالصبات لا يوجب فرقا لأن المراد بها الشبهة في نفس السبب لا في الموجب للسبب وهذا الجواب غريب لأن الشبهة في وجوب العقاب أقوى في دنعة من الشبهة في ثبوت الجريمة ، ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس إلا أن يقال إن الشبهة بعد عدالة الراوى وضبطه . فلا تنهت .

### النظر الثالث في نسبة السنة إلى الكتاب

- (١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار ، والدليل على ذلك أمور .
- (أولا) أن الكتاب مقطوع به السنة مظلونة ، والقطع فيها إنما يصح على

الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل ، والمقطوع به مقدم على الظنون ولعله لا يوجد من متواترها القول شيء .

( ثانياً ) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك : فإن كانت بيانا فالبيان نال للبين في الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس ، وما شأنة هذا فهو أول بالتقدم ، وإن لم يكن بيانا فلا يستبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب .

( ثالثاً ) ما دل على ذلك من أن ركعتين معاذ وأثر عمر اللذين تقدم ذكرهما ، ومثله من أبي مسعود ، من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ، ومثل ذلك عن ابن عباس ، وهو كثير في كلام السلف والعلماء ، وهو الوجه في تفرقه الخنفية بين الفرض والواجب .

فإن قيل : إن هذا مخالف لما عليه المحققون فإنهم قرروا أن السنة قاضية على الكتاب فتخصص عامه وتفيد مطلقه وتخرجه عن ظاهره وأوجب بأنه ليس معنى قضاء السنة على الكتاب أنها تقدم في الاعتبار عليه وي طرح الكتاب بل معنى ذلك أنها تبين المراد به ، فبيان السنة هو مراد الكتاب مكان السنة بمنزلة التفسير والشرح للكتاب دل على ذلك قوله تعالى ( تبين للناس ما نزل إليهم ) فإذا حصل بيان قوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) بأن الققطع من الكوع وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ، لا أن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب ، كما إذا بين لنا أحد المفسرين فلا دون أن نقول علمنا بقول الله أو رسوله ، وهكذا سائر ما يفتته السنة .

( ٢ ) السنة راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل بجملة ، وبيان مفصلة ، وبسط مختصرة ، وذلك لأنها بيان له فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل عليه دلالة إيجابية أو تفصيلية ، لأن الله قد جعل القرآن تبياناً لكل شيء فيلزم من ذلك أن السنة حاصلة فيه في الجملة ، ومثله قوله تعالى : ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقوله ( اليوم أكملت لكم دينكم ) .

وقد يعترض على ذلك بأوجه ، الأول أن الله تعالى قال : ( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ) ، وقد نزلت في قضاء قضاء عليه الصلاة والسلام بين



نأزير وبين رجل أنصاري في شراج الحرة وليس في كتاب الله وقال تعالى :  
 ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولو الأمر منكم ، فإن تنازهتم  
 في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ) ، والرد إلى  
 الله هو الرد إلى الكتاب ، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته ، وسائر  
 ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله ، فهو مؤيد لهذا الوجه . ولو كان ما في السنة  
 في الكتاب لكان العمل به طاعة الله ، فلا بد أن يكون زائداً عليه ، الثاني : الأحاديث  
 الدالة على ذم ترك السنة واتباع الكتاب وحده إذ لو كان ما في السنة في الكتاب  
 لما كانت السنة متروكة على حال ، الثالث : أن الاستقراء دل على أن السنة كثيراً  
 ما ليس في الكتاب كنحرим نكاح المرأة على عمتها وخالتها ونحریم الحر الأهلية  
 وكل ذي ناب من السباع والعقل وفكك الأسير ، والرابع : أن الاختصار على الكتاب  
 رأى قوم لاخلق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما ذكر من أن الكتاب فيه  
 كل شيء فاطرحوا أحكام السنة ، فأدام ذلك إلى الاعتلاج عن الجماعة وتأويل  
 القرآن على غير ما أنزل الله فضلوا وأضلوا .

والجواب عن الوجه الأول : أنا إذا قلنا إن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون  
 بياناً لما في الكتاب له ولغيره ، فبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر ، فإذا حمل  
 المكلف على وفق البيان أطاع الله فيها أراد به بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ،  
 ولو حمل على خلاف البيان عصي الله في حمله على مخالفة البيان إذ صار عمله على خلاف  
 مراد الله وعصى الرسول في مقتضى البيان فلم يلزم من أفراد الطاهتين تباین المطاع فيه  
 بإطلاق فلم يكن فيما سبق من الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب بل قد  
 يجتمعان في المعنى ويقع الصبيان والطاهتان من جهتين ، ويبقى النظر في وجود ما حكم  
 به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن سنّفصله بعد ، وقوله في الاعتراض  
 فلا أن يكون زائداً على ما في الكتاب مسلم ، ولكن هذا الزائد هو زيادة الشرح  
 على المشروح أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع .

وعلى هذا المعنى ينزل الوجه الثاني ، أيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو  
 في السنة تفصيلي فكانه ليس إياه ، فقوله تعالى ( أطيعوا الصلاة ) أجل فيه معنى الصلاة

وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان ، ألا ترى أن الوجه المجمع قبل البيان انوقف وفي البيان العمل بمقتضاه فلما اختلفا حكما صاروا كاختلافهما معنى فاهتبرت السنة اعتبار المفرد من الكتاب .

وأما الوجه الثالث : فيأتى الجواب عنه في المسألة التالية ، وأما الرابع فإنما وقع الخروج من السنة في أمرك لئلا يكون إعمالهم الرأي وإطراحهم السن لأن جهة أخرى ، وذلك أن السنة توضح المجمع وتبين المطلق وتخصر العموم فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية من ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ ، فإذا طرحت وأتبعت ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره جاهلاً بالكتاب .

(٣) ثم تكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل ، من الأصوليين من أدخل السنة في القرآن بأدلة عامة جداً نحو (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وهذا أقرب إلى أن يكون دليلاً على حجية السنة .

ومنهم من أدخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث يبين كيفيات العمل أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كيئانها للصلوات على اختلافها في موافقتها وركوعها وبجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال للزكاة ، وتبيين ما يركى وما لا يركى وبيان أحكام الصوم والطهارات وغير ذلك ، وقيل لمطرف بن عبد الله لا تحدثوا إلا بالقرآن ، فقال مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن ، ومنهم من أدخلها في الكتاب بالنظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع ، وذلك هو الذي تراد شرحه .

### مجال الاجتهاد :

قد ينص في القرآن على طرفين مبينين فيه أو في السنة وتبقى الوسطة على اجتهاد لمجادبة الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك إلى أنظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وإله لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره ويتوضح ذلك بأثلة :

(الاول) أحل الله الطيبات وحرم الخبائث ، وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فينب عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن كل ذى ناب من السباع ، وكل ذى غلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الحر الأملية وقال إنها رجس ، فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام الغضب والجبارى والأرب وأشباهها بأصل الطيبات .

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء والبن والصل وأشباهها ، وحرم الخمر لما فيها من إزالة العقل الموقفة للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حراماً ، ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقهر وغيرها ، فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً سداً للذريعة ، فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين ، فمن البيان منه عليه الصلاة والسلام بين ما دار بينهما إلى أى جهة يضاف .

(الثالث) أباح الله من صيد الجوارح المعلوم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلوماً فصيده حرام إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فهو محرم بالأصل ، ودار بين الأصلين ما كان معلوماً ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك ، والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لا لك فتعارض الأصلان فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : فإن أكل فلا تأكل فإنى أضاف

أن يكون إنما أمسكه على نفسه ، وفي حديث آخر : « إذا قتله ولم ياكل منه شيئاً »  
فإنما أمسكه عليك ، وجميع ذلك رجوع إلى الأصلين .

( الرابع ) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقاً وجعل الجواز على من قتله  
متعمداً وأبىح الحلال مطلقاً فبقي قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينهما  
وبين العمد .

( الخامس ) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما  
أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فبين صاحب السنة عليه الصلاة  
والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل ، فالأول قوله : « الحلال بين والحرام بين  
وبينهما أمور مشتبهات » الحديث ، ومن الثاني قوله في حديث عبد بن زمعة  
« واحتجبي منه بأسورة » لما رأى من شبهة بعتية ، وفي حديث عدي بن حاتم في  
الصيد : « فإذا اختلط بكلكل كلب من غيرها فلا تأكل لا لدرى لعله قتله الذي ليس  
منها » إلى ما مائل ذلك .

( السادس ) حرم الله الزنا وأحل التزوج وملك البين ، وسكف من النكاح  
المخالف للشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء في السنة ما بين الحكم  
في بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً أو  
في بعض الأحوال وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : « أيما امرأة  
نكحت بشير إذن ولها فتنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها » وهكذا  
سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة .

( السابع ) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين  
فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

( الثامن ) جعل الله النفس والنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض في  
العمد ، وجعل في الخطأ العدية ، وأشكل بين الطرفين الجنين إذا أسقطت أمه بالضرربة  
ونحوها ، فإنه يعبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان تمام خلقته ،  
فبيشت السنة فيه أن دبتة الغرة وأنه له حكم نفسه لمدم تمحض أحد الطرفين له .

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملها ، فقال في الحديث : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال .

(العاشر) قال الله في توريث البنات : ( فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ) فبقيت البنت مسكوتاً ههما فنقل في السنة حكمهما وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين .

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها فإنه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع إلى أحد الأصليين المنصوص عليهما أو إليهما مما فياخذ من كل منهما بطرف فلا يخرج منهما ولا يعدوهما .

بجمال القياس :

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمها ، وتقرب إلى الفهم الجاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها فيجزى بذلك الأصل عن تضييق الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه ، وهذا النحو بناء على أن المقياس عليه وإن كان خاصاً في حكم العام معنى ، فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو ما يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء هلينا أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقياس أو بالوحى فهو جار في فهمنا مجرى المقياس والأصل ، ولذلك أمثلة توضحه .

(الأول) حرم الله الربا ، وربا الجاهلية هو فسخ الدين في الدين . يقول العالاب إما أن تقضى وإما أن تربي ، وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى ( وإن تبتم فليكن ردوس أموالكم ) وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه السلام : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يداً بيد فن زاد أو ازداد فقد أربى » فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان ذلك يداً بيد ، ثم زاد على ذلك بيع النساء في أحد الموضعين

فإنه يقتضى الزيادة . ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجر نفعا وذلك لأن بيع هذا الجنس بمنتهى في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بهما ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير شيء وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة . إذ لا يسلم الحاضر في الغائب إلا ابتداء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة وهو الزيادة . ويبقى النظر ، لم جاز مثل هذا في غير التقدين والمعلومات ولم يجر فيها ؟ وهو محل نظر يعني وجهه على المجتهدين بل هو من أخفى الأمور التي لم ينضح معناها إلى اليوم فلذلك يبتها السنة ، إذ لو كانت بينة لو كل في الغالب أمرها إلى المجتهدين كما وكل إليهم النظر في كثير من حال الاجتهاد ، فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع .

( الثاني ) حرم الله الجمع بين الأم وبنتها وبين الأختين وقال : ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) فلهما نهي عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين الأختين موجود هنا .

( الثالث ) و . الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه الطهور ماؤه .

( الرابع ) ذكر الله دية النفس ولم يذكر دية الأطراف ، وهي بما يشكل قياسها على العقول فيبين الحديث من دياتها ما وضع به السيل وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويجزى حذوه .

( الخامس ) ذكر الله الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصبية إلا ما أشار إليه في قوله في الأبوين ( فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ) الآية وقوله في الأولاد : ( للذكر مثل حظ الأنثيين ) وقوله في آية السكالة : ( وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ) وقوله : ( وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين ) فاتفق أن ما بقي بعض الفرائض المذكورة للعصبية ، وبقي من ذلك ما كان من العصبية غير هؤلاء المذكورين كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم ،

فقال عليه السلام : « ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر » ، فأتى هذا  
على ما بقى مما يحتاج إليه بعد ما نبه الكتاب على أصله .

( السادس ) إن الله حرم الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة فالحق عليه  
السلام بهما سائر القربات من الرضاعة لأنى يحرم من النسب . وجهة إلحاقهما  
جهة الإلحاق بالقياس بنفى الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد ، سواء  
عليه السلام ، فى ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والتقصير على التمسك بالحق بالإثبات  
الذكر لأن الابن للفعل ؛ فإذا كانت المرأة بالرضاع أما ، فالذى له الابن أب .

( السابع ) حرم الله مكة بدعاء إبراهيم فتدعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه  
للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ، ومثله معه فأجاباه الله وحرم ما بين لابتيا ، فهذا  
نوع من الإلحاق بمكة فى الحرمه .

( الثامن ) إن الله قال : ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين  
فرجل وامرأتان ) فحكم فى الأموال بشهادة النساء منصفة إلى شهادة رجل ، فنبه  
بذلك على . . المرأة فقال : ( أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ) فالخلف  
السنة بذلك اليمين مع الشاهد فضى عليه السلام بذلك لأن اليمين فى اقتطاع الحقوق  
واقضائها حكما ، قال تعالى : ( إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً )  
الآية - أجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين ، أو الشاهد والمرأتين فى القياس  
إلا أنه يغنى فينته السنة .

( التاسع ) إن الله ذكر البيع فى الأمان وأحله ، وذكر الإجارة فى بعض الأشياء  
كالجمل المشار إليه فى قوله تعالى : ( ولئن جاء به حمل بعير ) والإجارة على القيام  
بمال اليتيم فى قوله تعالى : ( ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ) وفى المال على  
الصدقة ، كقوله تعالى : ( والعاملين عليها ) وفى بعض منافع لا تأتى على سائرها  
فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الأمان من الناس والدواب والدور  
والأرضين ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيراً ووكل سائرهما إلى أنظار  
المجتهدين ، وهذا هو الحال القياسى المعتد فى الشرع .

### النسخ :

النسخ (١) وهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي ، وهو جائز عقلاً وواقع ممّا في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة .

(١) إذا تعلق خطاب الشارع بفعل من الأفعال طلباً أو تخيراً من غير تعبد بوقت أو نص على تأييد ، ثم ورد خطاب آخر بعد استقرار الأول يرفع هذا التعلق سمي هذا الرفع نسخاً ، ولو لا الخطاب للناسخ لكان مقتضى الأول امتداد تعلقه بحله .

وبما تقرر يظهر الفرق بين النسخ والتخصيص ، فإن التخصيص يبين أن ما خرج بالتخصيص لم يكن مراداً من العام أما النسخ فإنه يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه . ولهذا من شرط التخصيص أن يقتصر بالعام ، ومن شرط النسخ أن يتراخي عنه ، والنسخ لا يكون إلا بقول وخطاب أما التخصيص فيكون بأدلة العقل والقرآن كما يكون بأدلة السمع .

جواز النسخ عقلاً يجمع عليه لم يخالف ذلك إلا فرقة منته عقلاً ، والدليل على جوازه أنه لا ترتب عليه حال عقلي ؛ بل هناك ما يقتضيه وهو أن المصالح تختلف باختلاف الأوقات فإن الفعل قد يكون في وقت ضاراً وفي وقت آخر نافعاً فيطلب الكف عنه في الأول ويطلب فعله في الثاني وبذلك يعطل ما يحتج به المنكرون وهو محال ، لأن الإحالة إنما تكون إذا اجتمع الأمر والنهي على فعل واحد من مأمور واحد في زمن واحد ، وفرض المسألة غير ذلك . ويعطل أيضاً قولهم إن النسخ إن كان لحكمة ظهرت للشارع بعد أن لم تكن ظاهرة ترتب على ذلك البداء وهو محال على الله ، والبداء الظهور بعد الحفاء ، وإن لم يكن لحكمة فهو حيث . وإنما يكون كل من البداء والعبث من لوازم النسخ إن ورد على حسن لا يقبل حسنه الفسخ أو قبيح لا يقبل قبحه الحسن كإيمان والكفر ، أما في الأفعال التي حسنها وقبحها باعتبار ما يترتب عليها من المصالح المختلفة باختلاف الأزمان والأهم ، فإن الله يبدل ما شاء من الأحكام رعاية لتلك المصالح التي يعلمها ولا يلزم من ذلك البداء .

وقوع النسخ بالنسبة لشرائع متعددة لا يكاد ينكره عارف بالتشريع الإلهي في الكتب الثلاثة التي عرفته ، وهي : التوراة ، والإنجيل ، والقرآن ، فقد كانت هناك أشياء أباحها الله لأدم كزواج الإخ من أخته ثم حرّمه التوراة ، وكذلك كانت التوراة تحرم أشياء كالعمل في السبت فنسخ ذلك الإنجيل مع تشديد التوراة فيه حتى سجلت عقوبة من لم



يُحَرِّمُهُ الْقَتْلُ ، وكذلك أحكام كثيرة في الشريعتين لنسخها القرآن وهذا أظهر من أن  
تقام عليه البراهين .

أما الوقوع في شريعة واحدة فقد أجمع المسلمون على وقوعه ، ونقل خلاف أبي مسلم  
الأصفهاني ولم يحقق الناقلون مذهبه ، والدليل على وقوعه أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام  
بستقبل بيت المقدس في مكة وفي المدينة ثمانية عشر شهرا ثم نسخ ذلك بطلب التوجه إلى الكعبة ،  
وهذا رفع حكم كان المسلمون مأمورين به . والظاهر أن خلاف أبي مسلم إنما هو في نسخ  
لصوص القرآن فهو يرى أن القسْرَ آن كله محكم لا تبديل لسكات الله ، ولكن الأصوليين  
يخالفونه في ذلك ويحتجون بآيات لم يبق حكمها إما بآيات أخرى وإما بأحاديث مضمومة  
وقد أكثر بعض الناس من تعدد ما نسخ من آيات الكتاب وخطأهم آخرون . واختار  
السيوطي في الإفتان أنها عشرون آية ، ونحن نسوقها هنا مع بيان ما يمكنه أن يتمسك به  
من يحتاج لرأى أبي مسلم :

الأول — قوله تعالى ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية  
لوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ) واختلفوا في نسخها فقيل آية المواردية  
وقيل حديث ، لا وصية لوارث ، وقيل الإجماع . أما آية المواردية فلم تبين إلغاء مادلت  
عليه هذه الآية ، وليس هناك تناقض بين الحكمين حتى تضطر إلى إبطال إحدى الآيتين  
بالأخرى . وأما الحديث فيما يحتاج به من يقول إن النص القطعي ينسخ بالظني . وأما الإجماع  
ففيه كلام لأن بعض الفقهاء يرى آية البقرة محكمة ففهم من يوفق بينها وبين الحديث ويخصص  
الموصى لم يكونهم غير واردين مانع يمنع الإرث كاختلاف الدين ومنهم من يبقيا على عمومها  
ولا يحكم بطلان الوصية للوالدين والأقربين أي كانوا ، ولكن جمهور المجتهدين على القول  
بالنسخ وإبطال الوصية .

الثانية — قوله تعالى : ( وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ) نسخت بقوله ( فمن  
شهد منكم الموت فليمسه ) وبعض الفقهاء يرى الآية الأولى محكمة وأنها خاصة بالمرضى والمسافرين  
الذي يطيقونه الصوم ، فهؤلاء إن أفطروا كان عليهم أن يفدوا مع القضاء ونظام الآية  
لا يأباه لأنها تقول ( فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، وعلى الذين  
يطيقونه فدية طعام مسكين ) ثم قال عنهم ( فمن تطوع خيرا فهو خير أ فهو خير أ فهو خير لو أن تصوموا  
خير لكم إن كنتم تعلمون ) وهذا محال أن يكون خطابا لمن لا يطيقون من المرضى والمسافرين  
ولا لغيرهم ، فظهر أن الكلام مسبوق من أوله في شأنهم .

الثالثة — قوله تعالى : ( احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ) ولا معنى لإيراد هذه الآية لأنها غير منسوخة إجماعاً ولا ناسخة لأمر ورد في القرآن .

الرابعة — ( يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ) قيل إنها منسوخة بقوله تعالى ( وقاتلوا المشركين كافة ) وهذا عجيب مع اختلاف الموضعين لأن الأولى تتعلق بالزمان والثانية تتعلق بالأفراد ، فلا تناقض بين الحكمين ، على أن الآية لا تقضى بامتناع القتال في الأشهر الحرم إذا كان جزاء لما هو أشد ، فإن تمامها ( وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ) فهي تفسير إلى أن من فعل كل هذه الكبائر لاحق له أن يلوم من قاتله في شهر حرام لأنه فعل ما هو أكبر ، وعلى الجملة فلا يوجد دليل قاطع لسخ الحكم .

الخامسة — ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ) لسخت بقوله تعالى : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن بالمعروف ) . والنظر إلى الآيتين يراهما مختلفتي الموضوع : فالأولى تبين حقاً للتوفى هنن ، ولذلك ( قال وصية لأزواجهم ) وهذا الحق بين ، بقوله ( متاعاً إلى الحول غير إخراج ) ثم جعل لمن الحرية في الخروج إن شئت فقال ( فإن خرجن فلا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن من معروف ) والآية الأولى تبين واجباً عليهن وهو أن يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً لا يزوجن في أثنائها ، فإذا انتهت كان لمن أن يزوجن فلا تناقض بين الحكمين فلا معنى للسسخ إلا إذا قيل إن آية الوصية لسخت بشيء آخر غير آية العدة ومن اللازم بيانه ، قالوا إن الوصية منسوخة بآية الميراث وفي هذا ما نتقدم .

السادسة — قوله تعالى : ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) لسخت بقوله تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) وليس ذلك ظاهراً لأن الله يحاسب الناس على ما أظهروه من الأقوال والأعمال وما أخفوه ، وهو مع ذلك لا يكلفهم إلا ما في وسعهم ، ولا يترتب على ذلك حال ، لأن في وسع الإنسان ألا يضمر شراً ، كافي وسعه بقية الأعمال التكليفية ، وليس من ذلك خطرات النفس التي تمرض ثم تزول بدون أن يترتب عليها شر .

السابعة — قوله تعالى : (واتقوا الله حق تقاته) لسخت بقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وليس النسخ واحداً لأن ما استطعتم : هو حق تقاته ، لم يطلب منهم غير ذلك .

الثامنة — قوله تعالى : (والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) لسخت بقوله تعالى : (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض) وهذا غير ظاهر فيه النسخ لأن توريث مولى الموالاة قال به فقهاء الرأى محتجين بهذه الآية ، وغاية الأمر أن رتبته متأخرة عن ذوى الأرحام . فتكون كل من الآيتين مينة حكماً غير ما بينته الأخرى . فن كان له ذو رحم فهو أولى بهراته محلاً بالآية الثانية ، ومن لم يكن له ذو رحم وله مولى موالاة فهو الذى يرثه .

التاسعة — قوله تعالى : (وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً) وليس هناك دليل على نسخها حتى قال بعضهم : هى محكمة ولكن تهون الناس فى العمل بها .

العاشرة — قوله تعالى : (واللذان يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يحمل الله لهن سبيلاً) لسخت بآية النور . وقد فسر هذه الآية بعضهم بأنها عاصية بالنساء التى عرف هن من إتيان مواضع الرب وبيوت الفسق من غير أن يتحقق زناهن فهو لاء مجازين ؛ إذا شهد عليهن أربعة رجال : بالمسك المؤبد فى البيوت بحيث لا يعطين حتى الخروج من بيوتهن حتى الموت أو أن يطلقن أزواجهن وهو السبيل الذى يحمله الله لهن . فإن صح هذا التفسير كان مما يمكن أن أباسلم أن يذهب به عنم النسخ .

الحادية عشر — قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تمشوا على رؤسكم فى شهر الحرام) قيل إن قوله (ولا الشهر الحرام) منسوخ بإباحة القتال فيه وتقدم القول فى ذلك .

الثانية عشرة — قوله تعالى : (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أقرضهم) لسخت بقوله : (وإن احكم بينهم بما أنزل الله) ولا معنى للنسخ هنا لأن الثانية متممة للأولى فهو غير أن يحكم أو يرضى ، وإذا اختار الحكم حكم بما أنزل الله ، فالطالب منصب على التيد .

الثالثة عشرة - قوله تعالى : ( أو آخران من غيركم ) منسوخة بقوله ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) من المعلوم ان الآية الاولى نزلت في شأن خاص وهو حكم الرجل إذا ضرب في الأرض فزول به الموت ؛ فإذا أوصى ثبوت بشهادة اثنين ذوى عدل بين المسلمين أو آخرين من غيرهم ؛ وإنما أجاز الشارع ذلك في هذه الحادثة وأمثالها . لأن المسافر ربما لم يجد أحداً من أهل دينه يشهده على وصيته . فإذا ضيق الباب ضاعت الرصية فأباح الشارع في هذه الحال ؛ قبول الشهادة من غير أهل دينه توسعاً على الناس . اما الآية فهي القاعدة العامة في غير ظروف الآية الاولى .

الرابعة عشرة - قوله تعالى : ( إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين ، وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا ) لسخت بقوله تعالى ( الآن خفف الله عنكم وهلم أن فيكم ضعفًا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين ) الآيتان وردتا على صورة الإخبار والمراد بهما طلب ، أى يطلب من العشرين أن يشبوا للمئتين ولا ينهزموا عنهم ويطلب من المئة أن تثبت للألف ، ثم خفف الله الحكم لطلب من المئة أن تصبر للمئتين وللألف أن يصبروا للألفين فالاولى عزيمة والثانية رخصة بالنسب بدليل التخفيف . والظاهر أن تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية لأن الاولى كانت توجب عليهم الصبر لمئة أمثالهم ، والثانية وفقت هذا الوجوب وأوجبت شيئاً آخر وهو صبرهم لضعفهم وربما يقال أن الرخص مع العزائم كذلك ، ولم يقل أحد أن الرخصة تنسخ العزيمة فأية التيمم لم تنسخ آية الوضوء ، مع آية الوضوء توجب على كل حال وآية التيمم توجب رفع الاول وللمحاجب شيء آخر في حال فكذلك هنا .

الخامسة عشرة - قوله تعالى : ( انفروا خفافاً وثقالاً ) لسخت بآيات العذر وهي قوله ( ليس على الأعمى حرج ) الآية وقوله ( ليس على الضعفاء ولا على المرضى ) الآيتين وقوله ( وما كان المؤمنون لينفروا كافة ) الآية . وواضح أن الآية الاخيرة لاشان لما هنا لانها في موضوع النفرة لتعلم بدليل بقية الآية ( قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ) وآيات العذر مئة للرد بالآية الاولى قطعاً لانه محال أن يكون الله قد أمر غير القادرين على النفرة به فذلك من باب التخصيص لامن باب النسخ ويظهر أن نزول آية العذر موصول بآيات النفرة .

السابعة عشرة — ( الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك ) ووضح أن هذه الآية ختم معناها التي وذلك أن الزانية التي حرمت بذلك والمشركة لا ينبغي أن يقدم على نكاحها إلا رجل يريد التحصين وإنما يريد المسالحة كما أن الشخص المعروف بالزنا والمشركة لا ينبغي أن يتزوجها إلا امرأة لا تريد التحصين . هذا المعنى لا تبطله ( وأنكمموا الأيادي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ) التي قالوا إنها ناسخاً لها .

السابعة عشرة — ( ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضمنون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ) ولادليل على نسخ هذه الآية ، بل هي أدب عظيم أدب الله به المسلمين حتى لا يدخل عليهم خدمهم وصغارهم في هذه الأوقات — أوقات التبذل عادة بدون استئذان .

الثامنة عشرة — ( لا يجمل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ) لنسخه بقوله تعالى ( يا أيها النبي إنا أحللتنا لك أزواجك ) وإدعاء النسخ هنا لادليل عليه ، بل الآيتان متفقان لا تناقض بينهما ، فإن الأولى تشير إلى أن الله أحل له من ذكرهن وهن زوجاته ، والثانية تفيد نفيه عن تزوج غيرهن أو طلاقهن وأن يتبدل بهن .

الثامنة عشرة — قوله تعالى ( إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) نسخها الآية بعدها ونصها ( أشفقت أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) وهذه الآية بيان من الله سبحانه أن الصدقة لا يلزم أن تكون مالية زائدة عما يجب بل يكفيهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وهذا صدقة .

المشرون — ( وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فما نفقتم فأتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا ) قيل نسخت بآية التخييم ، وقيل بحكمة وذلك واضح .

الحادية والعشرون — ( يا أيها المزلوم القليل إلا قليلا لنصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ) نسخت بآخر السورة ونصها ( إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك ، والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم

## النسخ قبل التمكن :

بعد الاتفاق على اشتراط تراخي النسخ عن المنسوخ حتى تتضح فيه حقيقة الرفع ، اختلفوا في جواز النسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعل ما طلب منه سواء دخل وقته المعين له ولم يمتنع منه ما يسع الفعل أم لم يدخل ، وسواء شرع في الفعل أم لم يشرع ؟ وقصر ابن الحاجب موضع النزاع على ما قبل دخوله الوقت مثال هذه المسألة أن يقول الشارع : حجوا هذا العام ، وقبل مجيء عرفة يرفع هذا الطلب عنهم ، أو يقول : صرموا غداً ، وقبل مجيء غداً أو بعد مجيئه وقد شرع المكلف بالصوم ولم يشرع . يرفع عنه هذا التكليف . قال الجمهور : يجوز هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد ، وقال جمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي وأبو منصور المازني والخصاص وأبو زيد والصيرفي من الشافعية : لا يجوز ، وزاد

سندل الجمهور بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن بقبول الرفع ، ولا يترتب على ذلك محال لحاج . قال المانعون إنه لا فائدة من هذا التكليف لأن القصد منه العمل إذا هو مدلول الأمر والنهاي . والجواب أن الفائدة اختيار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاق ، ونسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده . واستدل الجمهور أيضاً بقصة الديبج ، فقد أمر إبراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح غيره ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم . والدليل على أنه مأمور قول ابنه ( إفعل ما تؤمر ) وإقدام إبراهيم على ذبحه لأنه لو لم يكن بإمر لكان ذلك الإقدام لإبراهيم على ذبحه لأنه لانه لو لم يكن

فقارءوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقروا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والظاهر أن الآية الثانية مخيف فهي رفع الحكم الأول وهو طلب قيام أكثر الليل .

نية والمشرعون — ( فإنيما تولوا ثم وجه الله ) نسخها بآية التوبة والنسخ فيها ظهر ظاهر . هذه هي المواضع التي اختار السيوطي أن فيها نسخاً ، وقد أسقط منها اثنين فصار الباقي عشرون وهي كما ترى تحتل التأويل . فأبومسلم لا يستحق أن يشنع عليه إلى الحد الذي وصلوا إليه .

بأمر لكان ذلك الإقدام معصية ، وأجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن قالوا : لا نسخ ، وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء ، والفداء ما يقوم مقام الشيء في تلقى المكروه ، فلو ارتفع الوجوب لم يفيد ، ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية ، وإلا لم تجب الفدية ولا يقال الأمر بذبح الفداء بدلا هو النسخ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأول وإنبات وجوب آخر .

استدل المعتزلة بأن هذا النسخ يترتب عليه محال ، وذلك أن أمر مكلف بالشيء في وقت يستلزم حسنة ، ونفيه عنه في ذلك الوقت يعني يستلزم قبحه ، فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسناً قبيحاً ، وذلك تناقض وهو محال ، وقد أجاب الجمهور بقولهم : إنه لا معية في التكليف لأن طلب الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه في زمن واحد ، ولكن ذلك الجواب لا يجدي إذا علمنا أن الفاعل العالم بما يكون إنما طلب الفعل أولاً لعله بأنه حسن في وقته من المأمور ، فإذا نهي عنه في ذلك الوقت دل ذلك على قبحه . فكيف يمكن هذا ؟ إلا إن قيل إن الفاعل لم يطلبه أولاً لعله بحسنة وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية . لذلك اخترنا ما اختاره أئمة الحنفية من أن النسخ لا يكون إلا بعد التمكن من الفعل .

(٣) ولا يرد النسخ على ما لا يقبل حسنة ، أو قبحه السقوط .

من الشرائع الأهلية واجبات لا يختلف حسننها باختلاف الأمم ولا الأزمنة كوجوب الإيمان بالله ، ووجوب بر الوالدين ، والصدق في الحديث ، وكحرمة الكفر ، وأذى الوالدين والكذب ، ومنها ما يختلف باختلاف الأزمنة والأمم ، يصلح في زمن دون زمن ولامه دون أمة ، وهذا هو الذي يجوز أن يرد عليه النسخ ولذلك ترى من الشرائع مائتة على ألسنة جميع الأنبياء ويدل عليه قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وهيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ) ، وهذا الكلام واضح على رأى من ثبت التحسين

والنقيح العقلين؟ أما غيرهم من يرى الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وليس للمقل في ذلك مدخل فإنهم يحملون جميع الأحكام عملاً للنسخ عقلاً .

(٤) ولا يرد على حكم نص تأييده سواء ورد على طريقة الإنشاء أم ورد على طريقة الخبر .

من الأحكام الشرعية ما ينص الشرع على تأييده بطريقة الخبر نحو الجهاد ماض إلى يوم القيامة ، ومنها ما ينص على تأييده بطريقة الإنشاء ، وقد يقع هذا النص بتأكيد التأيد وقد اختلفوا في ورود النسخ على مثل هذه الأحكام فاختار بعضهم امتناع النسخ إذا أكد نص التأيد ، أما إذا لم يؤكد فلا . ورأى آخرون أن الممتنع ورود النسخ عليه إنما هو ما جاء طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه لأنه يلزم من نسخه الكتب ، واختار أئمة الحنفية كآبى منصور الماتريدى وآبى بكر الجصاص ، وشمس الأئمة . ونظر الإسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقاً وهو الظاهر لأن التأيد والنسخ متناقضان إذ أن الأول يقتضى بقاء الحكم أبداً والثاني يقتضى وقفه ، والأول يقتضى حسن الفعل في جميع الأوقات والثاني يقتضى قبحه في بعضها . وبعد فإنه لم يحصل في الشريعة نسخ حكم من هذا النوع ، فالاشتغال بالجدال فيه مضية للوقت .

(د) لا يلزم أن يدل النص الناسخ على بدل من حكم النص المنسوخ .

الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كف وإما تحجير . والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً لحكم آخر حل الأول كالوكان النص الأول محرماً بجاء الثاني مبيحاً نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلباً فيرجع الفعل المطلوب إلى الإباحة الأصلية ويكون المكلفون مخيرين بين الفعل والترك ، فإن قلنا إن لإباحة الأصلية حكم شرعى كان من اللازم ألا ينسخ حكم إلا إلى بدل ، وإن قلنا إنها ليست حكماً شرعياً - وهو الظاهر - قلنا إنه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعى هو بدل من الحكم المنسوخ .

احتج الذين حسموا أن يكون في النص الناسخ حكم شرعى بدلاً من الحكم المنسوخ



يقوله تعالى ( ما نسخ من آية أو نفسها نأت بغير منها أو مثلها ) فلا بد إلا إذا أحلنا محلها آية من حكم هو خير . والجواب أن المراد بالبدل إنما هو اللفظ يعني إذا لا نزع آية هي خير منها في الفصاحة والبلاغة والإيجاز ، والآية مسباها لفظ لا حكم . وليس النزاع في نسخ الألفاظ بل بالبدل أو يبدل وإنما الكلام في نسخ الأحكام . على أنا نقول لا مانع من أن يراد بالآية حكمها ، وإذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل إلى للتخيير الأصلي الذي لا بد منه على كل حال فذلك هو الخير النزاع .

( ٢ ) ويجوز أن يكون البدل أخف من الماسوخ ومساوياً له وأثقل على نفس المكلف منه :

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البدل أخف أو مساوياً ، واختلفوا في جواز الأثقل والصحيح جوازه ، لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد تكون المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لا مانع من ذلك . قال الذين منعه إن الله يقول ( يريد الله أن يخفف عنكم ) وليس في تشريع الأثقل بعد الأخف تخفيفاً ويقول ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر ، وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المآل فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب . وبالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين يبين خطأ هذا الجواب ، فإن الآية الأولى سبقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحسنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم وللتوبة عليهم ، وأنه يريد التخفيف عليهم . ولا معنى لذلك إلا لا بد من الترخيص لهؤلاء العاجزين أن يتزوجوا الفتيات ، وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعى أحوال الضعفاء ورعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعى المصالح العامة ومثل ذلك الآية الثانية فقد سبقت في معرض الترخيص للرضى والمسافرين أن يفتروا ويقضوا عدة من أيام أخر فهي تماثل الآية الأولى ، ومتى قلنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر . احتجاج حائى النسخ بالأثقل بهما ، لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح

جزئية نسبية والكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (فأت بعير منها أو مثلها) وليس في هذا حجة لم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأقل .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب ، والخير المتواتر بمثله ، والآحاد بمثله وبالمتواتر ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

فصوص الكتاب قطعية الورد . يجوز أن ينسخها ما مائلها في تلك القطعية وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر . وهذا كله متفق عليه . ولا يجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يعطيه ، وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزاً لما وقع ، ولكنه وقع . فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لم إلى بيت المقدس — حسب الخبر المتواتر هتدم — فأنام أت وأخبرهم أن القبة صارت إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا فنسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدأ وناسخ . وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد ربما اقترن بما يفيد القطع فيحمل على ذلك الأدلة، وبأن الثاني لا يكون دليلاً على المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل جميعاً بين الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك .

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة .

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور ، ومنعه الشافعي فإنه قال في الرسالة : وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله رسوله صلى الله عليه وسلم في أمر من فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لما قبلها بما يخالفها ، وهذا مذكور في سنة صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم نسخ سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عنه السنة الثانية لجواز أن

يقال فيها حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليبوع كلها قد يحتمل أن يكون حرماً قبل أن ينزل عليه (وأحل الله البيع وحرم الربا) ، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله عز وجل : ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ) وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح ، ويجاز أن يقال لا يدرأ القطع عن سارق مرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز وغير حرز ، ولجاء رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقال لعله لم يقله إذا لم يحمده فثقل التنزيل ، ولجاء رد السنة بهذين الوجهين فترك كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سلبه أن توافقه نصاً وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه ، وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا ، وقال الجمهور : لا مانع من نسخ السنة بالقرآن ، ووقع ، فإن التوجه إلى يد المتنسخ من السنة وقد نسخ بالقرآن ، قالوا : ونحو كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل ، ولو صح هذا القول لم يبين ناسخ علم تأخره للنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام . هذا ناسخ ، وهذا غائب للأجماع ، ويظهر أن حجة الشافعي في منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه أحد لرد عليها لأنه ما الذي يمنع المجتهد إذا رأى حديثاً في موضوع تكلم عنه أن يدهي نسخ الحديث بالقرآن ، وربما جر ذلك إلى ترك الأحاديث الميئنة كلها احتجاجاً بإطلاق القرآن خصوصاً إذا لم يعلم أيهما المتقدم ، أما مع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ما قالوه من ضرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : هذا ناسخ لذلك لأن مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك .

أما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعي ، وكذا قال الجمهور . قال الشافعي : وأبان لهم أنه إنما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب ، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جملاً ، قال الله عز وجل ( وإذا تلى عليهم آياتنا بينات قال

الذين لا يرجون لقاءا انت بقرآن خير هذا أو بده قل ما يكون لى أن أبده من تلقاء نفسى إن أنبع إلا ما يوحى إلى لى أعاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فأخبرنا الله تبارك وتعالى أنه فرض على نبيه إتباع ما يوحى إليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه ، وفى قوله ( ما يكون لى أن أبده من تلقاء نفسى ) بيان ما و من أنه لا يفسخ كتاب الله عز وجل إلا كتابه كما كان المبتدىء بفرضه فهو المزيل المحبب لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه ، وكذلك قال الله تعالى ( يحمر الله من يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ) وقال بعض أهل العلم فى هذه الآية ، والله تعالى أعلم ، دلالة على أن الله عز وجل جعل لرسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول من تلقاء نفسه بتوقيفه فيما لم ينزل به كتاباً والله أعلم ، وقبل فى قول الله عز وجل ( يحمر الله ما يشاء ويثبت ) يحمر فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء ، وهذا يشبه ما قبل والله تعالى أعلم .

وفى كتاب الله تعالى دلالة عليه ، قال الله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ) فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إزاله لا يكون إلا بقرآن مثله ، قال الله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما آتت هفتى ) .

قال الجمهور : لا مانع عقلى من نسخ الكتاب بالسنة ، وقد وقع ، فقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام « ألا لا وصية لوارث » ، ولا يمتنع هذا دليلاً على النسخ لأن قوله « لا وصية لوارث » بين أن آية الموارث هى النافذة لآية الوصية ، لأن أول الحديث « إن الله أعطى لكل ذى حق حقه » على أن الحديث من أخبار الأحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدهى فيه الشهرة ، وهى عند الحنفية بمنزلة التواتر ، وقد غير ابن المهام شكل الاستدلال فقال : الإجماع على نسخ الوصية للوارث يدل على نص ناسخ لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل ، وإذا لم يكن هذا الدليل كتاباً فهو سنة ، وبذلك يثبت المطلوب ، وهذا الشكل لا يدفع الاعتراض الأول ، لأن من الجائز أن يكون الإجماع استند إلى آية الموارث ، وبذلك يدين أنه لم يتم برهان قوى على إبطال رأى الشافعى ،

على أنه بالاستقراء لم يوجد نص كتابي أبطله السنة وحدها ، "أوغاية ماوردت به السنة من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة على نص الكتاب وسيأتي الكلام فيه .

(٩) وقد برد النسخ على نظم القرآن وحكمه ، وقد يرد على حكمه دون نظمه ، ولا يجوز أن يرد على النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معاً مما اتفق عليه جميع مجرزي النسخ ، أما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فهو رأى الجمهور ، ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم للنعق فلا يصح إبقاء الملزوم مع رفع اللازم ، والجواب أنا نسلم هذا التلازم ابتداء لابقاء . والكلام فيه ، وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يوم بقاء الحكم فيوقع المكلف في الجهل ، وأيضاً فائدة إنزال القرآن إفادته للحكم الشرعي وتنتفي هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجرداً عن إفادة الحكم ، والجواب أنه إنما يلزم الإيقاع في الجهل إذا لم يقدم دليل على النسخ ، أما إن أقيم الدليل فلا ، وحصر الفائدة في إفادة الحكم بقاء ممنوع ، فإن من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع والإيجاز بنظم المنسوخ كغيره من آيات القرآن ، أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازه الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت في ذلك لا يمكن أن تقوم برهاناً على حصوله ، وأما لا أفهم معنى لآية أنها افقه تنفيذ حكائمه برفعه مع بقاء حكمها لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والإيجاز بنظمه فافهم المصلحة في رفع آية منه مع بقاء حكمها إن ذلك غير مفهوم ، وفي رأبي أنه ليس هناك مايلجئني إلى القول به .

(١٠) لا ينسخ الإجماع إلا بإجماع مثله ولا ينسخ الإجماع نصاً .

أما القضية الأولى فلأن الإجماع دليل قطعي ، فالذي ينسخه لابد أن يكون قطعياً مثله وهو إما نص متواتر أو إجماع ثان ، فأما النص القاطع فيستطيع تأخره عن الإجماع لأن الإجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده قد انتهى التنزيل ، كما يستحيل أن يكون الإجماع قد انمقد على خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده ، لأن الأمة معصومة عن الوقوع في هذا الخطأ كما ين في عمله من كتاب الإجماع ، وبذلك يتبين أن الإجماع ليس محلاً للنسخ بنص قاطع

وأما بإجماع ثان فالجمهور على منعه ، لأن الإجماع الأول إن كان قطعاً لازم الخطأ للإجماع الثاني لأنه جاء مخالفاً للدليل القاطع ، وخطأ الإجماع محال ، وإن كان الأول ظاهرياً فالإجماع الثاني على خلاف أظهر أنه ليس دليلاً فلا يثبت عليه حكم فلا نسخ ، إذ يكون هذا قيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي ، وفي مثله لا يقال بالتعارض حتى يقال بالنسخ ، وهذا الدليل يرد على الشق الأول منه منع لزوم الخطأ ، للإجماع الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه ، كما يحى بالنسخ القطعي بعد مثله فينسخه ، ولا يقال إن النص اللاحق خطأ ، وهذا الثبيل يسهل منع الشق الثاني أيضاً لأن النص القاطع إذا جاء متأخراً عن النص الظني كان القطعي فاسخاً ، ومن ذلك يكون الإجماع الثاني فاسخاً للأول ، ولما وجد ابن الهمام أن هذا الدليل غير متج اختيار الاستدلال بطريق آخر اتبعته الخفية وهو أنه لا مدخل للكرار في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى ، إنما يعلم ذلك بالوحى وقد انقطع ، وهذا الدليل أيضاً فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون ببعض الآراء إنما يستندون في إجماعهم إلى دليل عرفوه وبسيه كان الإجماع ، وما المانع من أن مستند الإجماع الأول كان قياساً عليه وصف رآه الأولون مصلحة ، ثم تغيرت المصالح في زمن ثان فقام أهله باعتبار و آخر يقتضى حكم الإجماع الأول ، لازم أن قال نخر الإسلام — كما حكى عنه ابن الهمام — والنسخ في ذلك كلمة — الإجماع — بمثله جائز حتى إذا ثبت حكم بإجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول وبذلك يظهر جواز نسخ الإجماع بمثله .

أما القضية الثانية وهى منع النسخ فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الإجماع للإجماع والشق الثاني نسخ الإجماع للنصوص وهذا منتهى الجمهور لأن النص إن كان قطعاً فعال أن يتعد إجماع على خلافه ، وإن كان ظاهرياً جاز أن يتعد الإجماع ، ولكنه يكون اليه مستنداً إلى دليل فليكن هو النسخ . فإذا قلنا إن الإجماع ينسخ الظنون الثنية فعل اعتبار أنه دليل النسخ بحسب .

بقي أنهم أوردوا مسائل قالوا فيها إن الإجماع نسخ نصوص الكتاب . منها :  
إجماعهم على إسقاط سهم ، المؤلفه لأوليهم ، في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم  
ولكنهم عورضوا في ذلك فإن الحكم وهو الإسقاط ليس معترفا به من جميع المجتهدين  
ودعوى الإجماع لم تثبت ، ومنها : أن ابن عباس سأل عثمان : كيف تحجب الأم من  
الثالث إلى السادس بالأخوين مع قول الله تعالى : ( فإن كان له إخوة فلأمه السادس )  
فقال له عثمان : حجبتها قولك ، فقبل هذا إجماع منهم على خلاف الدليل القاطع ولو  
صح دعوى الإجماع لما كان مصدرا للدليل القاطع لأن الجمع المنكر مختلف بين أهل  
الفتنة في أقل ما يطلق عليه أهو اثنان أم ثلاثة ؟ وبذلك يكون إجماعهم على أحد تأويله  
للآية وليس هذا مما نحن فيه .

(١١) القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا .

إذا ثبت حكم بقياس في محل فإن ذلك الحكم لا يصح أن يسمى منسوخا على  
الاصطلاح في تعريف النسخ ، وفرض المسألة فيها إذا تم القياس بعد حياة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم لانه إن نسخ فيما نسخ بنص آخر وإجماع أو قياس آخر لا سبيل  
إلى النص لانه انتهاء التنزيل ، وإذا تبين أن هناك نصا لم يكن القياس اطلع عليه تبين أن  
القياس خطأ لمصادمة النص ، لا أن حكم القياس كان ؛ ثم رفع ، وكذلك الحكم إن  
أجمع على خلافه ، لأن الإجماع لا بد أن يكون مستندا إلى دليل ، أما إن حصل قياس  
آخر يخالف الأول في الحكم فإن ذلك يكون من باب تعارض الآيصة ، فإذا رجح  
أحدهما تبين خطأ الأول ؛ لارتفاع حكمه .

وأما أنه لا يكون ناسخا فلأنه لا سبيل إلى نسخه نصا ولا إجماعا لانه لا يقاومهما  
كما تبين أنه لا يفسخ قياسا آخر مثله .

أما إن حصل القياس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه من الجائز أن  
يجيء نص على خلافه فيفسخه لأن النص جاء مبينا لمدة انتهاء العمل بالقياس كما يجوز  
أن يكون ناسخا ، فإذا رجح قياس متأخر لتأخر ثمرية حكم أصله عن نص دل على  
تقيض حكمه في الفروع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جازنا تقديم القياس عليه .

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون غيره ولا يجوز العكس .

قد يكون لنص منطوق وغوى ، وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص ، ويسميه المتكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلى نحو قوله تعالى ( ولا تقل لها أف ) فإن منطوقه طلب الكف عن التأفيف ، ففهم بمجرد اللفظ أن العلة هي الأذى فالضرب مطلوب الكف عنه وهو غوى الخطأ ، فهل يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر؟ قال فريق : لا يجوز أن ينسخ إلا معا ، فتنسخ أحدهما تبعه الآخر ، وقال فريق : يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر ، واختار أنه يجوز نسخ المنطوق مع الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطق . والدليل على المذهب المختار أن المنطوق يلزم الفحوى فالضرب لازم والألم يكن المنطوق دالا عليه من غير عكس لأولوية الفرع بالحكم ، ونسخ الفحوى دون المنطوق معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال ، أما العكس وهو انتفاء تحريم الضرب فرفع الملزوم وإبقاء اللازم وهو غير ممتنع .

قال الذين يجوزون نسخ أحدهما دون الآخر : إن اللفظ له دالتان متبايرتان : دلالة منطوق ، وغوى ، فيجوز رفع إحدهما دون الأخرى والجواب أن ذلك إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزما للآخر .

وقال الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر : أما نسخ الفحوى دون المنطوق فلما ذكرتم ، وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يمكن بقاء التابع ، وإلا لم يكن تابعا ، والجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم الفحوى تابعا لحكم المنطوق ، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراما لأن التأفيف حرام ، ولولا حرمة التأفيف ما كانت حرمة الضرب ، والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية ، فالمتبوع ، وهو الدلالة ، لم يرتفع والذي ارتفع ، وهو الحكم ليس بمتبوع .

(١٣) وإذا نسخ حكم الأصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس .



إذا ورد نص يفيد حكماً في عمل رُفِدَ علل بطله بينما النص أو استنبطت ثم وجدت هذه العللة في عمل آخر فحكم فيه بحكم الأصل ثم ورد نص نسخ حكم الأصل فعمل يبقى بعد ذلك حكم الفرع؟ والمختار أنه لا يبقى لأن نسخ حكم الأصل يرفع اعتبار كل عللة له ، هذه العللة ثبت حكم الفرع فإذا انتفت انتفى ، فإذا قال المشرع : لا نطع زيدا لأنه سكير ثم وجد عمرو سكيراً فحكم بطلب الكف عن إعطائه لمساوئه زيدا في ذلك الوصف الذي كان سبباً للطلب ثم نسخ الأمر هذا الحكم بنص آخر فإن ذلك دليل على عدم اعتبار الوصف موجبا لذلك الحكم فلا معنى لبقائه في الفرع .

(١٤) ولا يثبت حكم التناسخ إلا بعد تبليغه للأمة .

إذا بلغ الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكماً عن الله ينسخ حكماً سابقاً فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة إلى الأمة إلا بعد تبليغه لإياها . وعلى ذلك تكون مكلفات بالعمل السابق لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ نال الشيء واجبا حراما في وقت واحد لأن حكم التناسخ تحريم العمل بالأول فيكون حراما والحال أنه واجب ، لأنه لو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد بنسخه أثم قطعاً ، ولأنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه — وهو غير معتقد شرعيته ، لاثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به ، ونرى أنه لا محل للازاع في هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته في الأمر لا بالنسبة إلى المكلف ، لأنه كيف يكلف بشيء لم يبلغ إليه ولا طريق للملم به ؟ ألا يكون ذلك تكليفاً بالمحال .

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس فاسخاً لأصله ، وزيادة جزء على المشروع نسخ لأصله لا زيادة شرط عليه .

إذا ورد حكم مشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص متأخر رفع لإيجاب ركعتين منها ، فذلك النص المتأخر فاسخ لإيجاب ركعتين لا لأصل العبادة ، لأنه لو كان نسخاً لأصلها لانقضى الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب ، وهذا باطل اتفاقاً . ويكاد الإنسان يعترف بهذا الأصل بدهاه لأنه لو قال أمر بالمأمور :

مر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الأمر إلى تجديد الطلب بسير المرحلتين ، ومثل الجزء الشرط ، وهذا المذهب هو مختار المحققين ، وقيل : إن ذلك نسخ لأصل العبادة ، وفصل القاضي عبد الجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخاً للأصل لانسح الشرط ، قالوا إن العبادة قد ثبت تحريراً قبل النسخ بنقض ذلك الجزء المنسول ، ثم صارت بعده جائزة بدونه .

والجواب أن المفروض أنه لم يتعدد وجوب وإنما أبطل وجوب ، والثابت هو الوجوب الأول . والظاهر أنه لا خلاف لأن من يريد أن أصل العبادة نسخ فإنما يريد نسخ كل العبادة يعني نسخ لإيجاب الأربع ، وهذا ضروري لأن الكل يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعاً . والذين يقولون لم ينسخ أصل العبادة يريدون أن النسخ الأصلي باق بالنسبة إلى ما لم ينسخ ، ولذلك اتفقوا على أنه لا يحتاج إلى نص جديد . ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط لأن العبادة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها .

أما الزيادة على أصل المشروع فقسّمها الفروالي إلى ثلاثة أقسام :

١ — زيادة لا تتعلق بالمشروع الأول ، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج وهذا لا شبهة في أنه ليس بنسخ لأن النسخ رفع وتبديل وحكم المزيّد عليه لم يتغير إذ أن وجوبه باق كما كان .

٢ — زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد برفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ لأن حكم الركعتين كان الإجماع والصحة ثم ارتفع بالزيادة ، والركعتان وإن كانتا بافتين ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع .

٣ — رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولا متصلة تمام الاتصال كالثانية ، ومثالها التزويج في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف وو الإيمان في رتبة الكفارة اليمين ، وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة فقال فريق ليس نسخاً ، وقال الحنفية هي نسخ لأنها ترفع حكماً شرعياً وهو حرمة الزيادة على الحديث

الثابت بموم تحریم الاذى وترفع اجزاء الطواف بلا طهارة واجزاء الرقة غير المؤتمة وترفع لإباحتهما الثابت كل منهما بإطلاق النص وهو قوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت المتين ) وقوله ( فتحرير رقة ) وكل من الاجزاء والإباحة حتى شرعي فرفعه نسخ . وفصل القاضي عبد الجبار فقال : إن كانت الزيادة تغير المزيد عليه حتى لو فعل وجب استثنائه فالزيادة نسخ وإن كانت لا تغير به هذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد في حد الزنا ، لأن وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس ملغى فلا يجب استثنائه وإنما يجب ضم الزائد إليه ، وقد ترتب على هذا الخلاف أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخبر الواحد ، لأنهم لم يمتنعوا ذلك نسخاً ، وذلك بين مواضع كثيرة كما في الأمثلة التي قدمناها وكما في جعل التحريم في الرضاع بنفس وضعات مع إطلاق القرآن ، وكما في اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لأجزاء ما ليس من القرآن ، والغزالي يبرهن على أن الزيادة التي من القسم الثالث ليست نسخاً كما في القسم الأول وأن زيادة شرط على النص نسخ .

ويظهر أن مقاله الحنفية أوضح ، ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الحنفية في كل استنباطهم عليه فإن كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن وجاءت بها السنة ، ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك العقود متوقفة عليها .

واليك مثلاً يوضح ذلك قال الله تعالى ( وأحل الله البيع ) وهذا مطلق ينتظم بشرط وبغير شرط ، ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط ، عملاً بالحديث ، وهو عقد جائز بمقتضى إطلاق الكتاب وما الفرق بين هذا وبين إطلاق قوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت المتين ) حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث د الطواف بالبيت صلاة ، ولم يروا تقييد قوله تعالى ( فاقرءوا ما تيسر منه ) بقوله « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ! ومن ذلك كثير يحوجهم في أكثر الأحيان أن يذكروا إيجابات بعيدة ولذلك توجه عندي أن القيود التي تقيدها مطلقات الكتاب ليست من النسخ في شيء . ويجوز أن تلحق بالسنة متى صح وتعتبر ذلك بياناً متصلاً ببعض الكتاب لا أن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع ، فكان الله سبحانه شرح أصل العبادة وألغى ثم وكل إلى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منها ، وهذا هو المراد بما وضعناه في

الأصل . أما زيادة مثل التثريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم — كما قال الغزالي — وإنما رفع حكماً مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أهماتها وهو تحريم الأذى .

(١٦) يعرف الناسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوى على التاريخ .

إذا ورد في الشريعة نصان متناقضان فلا بد أن يكون أحدهما منسوخاً إذ لا تناقض في الشريعة ، والمنسوخ إنما هو المتقدم ، ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثاني إلا بالنقل وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو : كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا زوروها ، أو بإجماع الأمة على أن أحدهما متأخر فاسخ لأن الأمة معصومة من الخطأ ، أو بأن يصرح الراوى بتاريخ الناسخ كأن يقول : سمعت عام الحندق كذا وكان النص الآخر معلوماً قبل ذلك وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ : (١) أن يقول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد ، وخالف الحنفية في هذا فجعلوه من أدلة الفسخ ، والوجه ما ذكره الغزالي (٢) أن يكون أحد النصين مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول . (٣) أن يكون راوى أحد النصين من أحداث الصحابة لأنه قد ينقل النص عن تقدمت محبته وقد ينقل الأكبر من الأصغر وبمكسه (٤) أن يكون الراوى أسلم متأخراً في هام الفتح مثلاً ولم يقل إني سمعت عام الفتح لأنه يكون سمع قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه عن سبق إسلامه (٥) أن يكون راوى أحد النصين قد انقطعت محبته ، فربما يظن أن حديثه مقدم تاريخاً على حديث من بقيت محبته وليس من ضرورة من تأخرت محبته أن يكون حديثه متأخراً وقت انقطاع محبة غيره . (٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه وليس ذلك بلازم . والله أعلم .

## الإجماع

تعريفه :

( الإجماع اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي ) .

مناقضة التعريف :

الاتفاق جنس التعريف ، ومعناه أن يكون رأى كل على وفق رأى الآخر وبهم من ذلك أربعة أشياء :

الأول : أن ندرة المخالف تأثر في تحقق الإجماع لأن مفهوم الاتفاق لم يتحقق ، إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأى الأكثرين إذا ندر مخالفهم ولكنهم لا يمدونه إجماعاً وإنما اعتبروه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجع أو قاطع استندوا إليه ، لأنه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وغافوه غلظاً أو عمداً كان في غاية البعد ولو لم يكن متغذراً ولذلك لم يكن قولهم قطعاً .

الثاني : أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد رأى في أمر رأياً لم يكن قوله إجماعاً لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضاً ، لأنه متى انتفت عنه الإجماع صار رأياً فردياً لمجتهد وليس يحمي أن يخطئ . فلم يكن قوله حجة .

الثالث : أن يكون الرأى واحداً حتى يكون اتفاقاً ، فلو اختلف أهل عصر فرقتين إحداهما أبدت رأياً والثانية رأياً آخر في حكم فهل يعتبر هذا إجماعاً منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن يعدم إحداهما رأى ثالث أو لا يعتبر إجماعاً ؟ قال الأكثرون لا يجوز إحداهما قول ثالث ، وقال الأقلون يجوز . واختار الأمدى وابن الحاجب التفصيل فقالا : إن كان قول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه امتنع وإلا جاز . وهاك مثلاً توضح هذا الأصل .

١ - توريث الجد مع الإخوة اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال قوم يرث الجد ويحجب الإخوة . وقال قوم يرث الجد مع الإخوة ، فالتقابل بتوريث الإخوة هون الجد محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه أهل العصر الأول من توريث الجد .

٢ - النية في الطهارة: اختلف فقهاء العصر الأول فرقتين فرقة تقول بلزومها في جميع الطهارة من تيمم ووضوء وغسل ، وفرقة تقول بلزومها في التيمم وحده . فالتقابل بعدم لزومها في الجميع محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه من لزومها في التيمم .

٣ - فسخ النكاح بالعيوب الخمسة : الجنون ، والجلب ، واللعنة ، والرتق والقرن ، من أهل العصر الأول من قال يفسخ النكاح بها كلها ، ومنهم من قال لا يفسخ بشيء منها . فالتقابل بالفرق محدث قولاً ثالثاً واسكتبه لا يرفع ما اتفق عليه لأنه لم يحصل الاتفاق على أحد هذه العيوب .

٤ - أم وأب وأحد الزوجين ، قيل للأم ثلث المال كله وقيل لها ثلث الباقي فالتقابل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي مع الآخر محدث قولاً ثالثاً لا يرفع شيئاً عما اتفق عليه لأنه يكون موافقاً لكل فريق في مسألة .

والراضح من هذه الأقوال الثلاثة مختار الأمدى وابن الحاجب وهو التفضيل وذلك لأنه إذا رفع مجمعا عليه فقد عالف الإجماع فلم يجر كسالة الجد والنية فإن لم يرفع مجمعا عليه فلا داعي للنسج لأنه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواء جاز .

أما كان السلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدم إحداث دليل آخر ، وما زال المجتهدون في كل عصر يتمدحون بإظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقهم على ما وضع أمام أنظارهم من المسائل .

فإن كان السلف قد أجمعوا على تأويل فإنه يجوز لمن بعدم إحداث تأويل آخر بشرطين :

( الأول ) ألا يكون ملقياً لما أجمع عليه من التأويل الأول .

( الثاني ) ألا يكون السلف قد نصروا على بطلان التأويل الثاني ، فإذا نقد أحد الشرطين لم يجز .

مثال ما فقد فيه الشرط الأول أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنييه فلا يجوز لمن بعدم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول : فالجوز إنما هو تأويل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه إلغاء تأويلهم .

الرابع : أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأى حتى يكون معلوماً وينتجق أنه اتفاق ، أما السكوت بأن أفنى بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت بانهم فلم ينسكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أولا ؟ اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندم بالإجماع السكوتى .

وعمل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تضى مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وألا يكون هناك خوف يمنع الساكت من إبداء رأيه .

قال أكثر الحنفية هو إجماع قطعى ، وقال ابن أبي هريرة هو إجماع قطعى فى الفتيا لا فى القضاء ، وقال أبو إسحاق المروى هو إجماع فى القضاء لا فى الفتيا وقال الشافعى وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس إجماعاً ولا حجة ، وقال الجبائى إنه إجماع بشرط أن ينقرض العصر الذى ظهر فيه هذا الرأى ، واختار الأمدى أنه حجة ظنية .

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة :

( الأول ) أنه لو لم يكن حسناً إجماعاً واشترط فى تحققه سماع قول كل اتنى الإجماع ، وانتفاؤه باطل ، فأدى إليه فهو باطل أما الملازمة الأولى فلأن هذا السماع متعذر عادة وذلك واضح ، وأما أن انتفاءه باطل فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الأربعة وذلك غير جائز .

وقد تمتع الملازمة الأولى ، ويقوى المنع أنهم عند مناقشة النظام فى إحاطته بالإجماع لم يسلبوا له تلك الدهوى بعينها كما سيأتى :

( الثانى ) أن العادة فى كل عصر إلغاء الأكار وسكوت الأماثر تساهل .

هذا الدليل هو القيد الأخير ، وقد يمنع لجواز أن يكون لحياه أو هية ويلزمه اشتراط القول من الأكبر مع أنهم لم يشترطوه في تحقق الإجماع السكوتي .

( الثالث ) أنهم قد أجمعوا على أن الإجماع السكوتي حجة قطعية في الأمور الاعتقادية فليكن كذلك في الأحكام العملية . وقد تمنع دعوى الإجماع على هذا الأصل لأنه إما أن يكون إجماعاً قولياً وقد بنيتم دليلكم الأول على نفيه وإما أن يكون إجماعاً سكوتياً وهو محل نزاع ، ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية تنجح نتيجة قطعية لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حجته ؟

قال الذين ينكرون أن هذا إجماع قطعي أو ظني ، إن فتوى المفتي إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد ، والسكوت متردد ، فقد يسكت من غير إختيار الرضا لأسباب منها :

١ — أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ، ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر دلائل الضغط عليه مع سكوته .

٢ — أن يسكت لأنه يراه قولاً سائماً أداه إليه اجتهداه ، وإن لم يكن هو موافقاً عليه بل يستفد خطاه .

٣ — أن يستفد أن كل مجتهد مهيب فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مهيب سكت وإن خالف اجتهداه .

٤ — أن يسكت وهو منكر لكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البسدار مصلحة لعارض من المعارض ينتظر زواله ، ثم يموت قبل زوال ذلك المعارض أو يشتغل عنه .

٥ — أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل .

٦ — أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لأنه بعد في مهلة النظر .

٧ — أين يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ، ثم يكون



قد غلط فيه فترك الإنكار عند توهم أنه رأى الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو محطىء في وهمه .

وتد اعترض مثبت الإجماع السكونى إلى منع هذه الأسباب . أما الظنيون فإنهم قالوا إن السكوت ظاهر في الموافقة وغير ذلك احتمالات لاتتنى الظهور ، وأما الحنفية فقالوا : إنا لا نرى السكوت إجماعاً قطعياً إلا إذا انتفت هذه الاحتمالات ولمصرى إذا تعذر الإجماع القول كما تقدم لهم فأولى أن يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات في سكوت الساكنين . وقد ذكر شارح التحرير شروطاً لاعتبار السكونى إجماعاً قطعياً يظهر بتأملها ما قلنا من تعذر تحققها وهى :

١ — أن يعلم أنه بلغ جميع أهل المصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان : الأولى أن يغلب على الظن أنه بلغهم لانتشاره وشهرته ، الثانية أن يظن أنه بلغهم والثانية لا تقيد إلا بالظن ، والأولى محل خلاف ، فإن احتمل الأمرين البلوغ وهدمه فهذه أدنى درجة مما قبلها .

٢ — أن يكون السكوت مجرداً عن علامات الرضا والكرهية .

٣ — معنى زمن يسع مهلة النظر في تلك المسألة عادة . .

٤ — ألا يتكرر مع طول الزمان ، فإن تكرّر لم يكن محل خلاف .

٥ — أن تكون المسألة اجتهادية ، فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة .

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الإجماع والذين جملوه إجماعاً قطعياً غير منتجة كان الراجح ما رآه الجمهور من أن السكوت لا يعتبر وقفاً ولا خلافاً ولا ينسب لساكت قول .

وإضافة الاتفاق إلى المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في التعريف ينتج منه مسائل :

١ — أنه لا يعتبر العوام في انعقاد الإجماع ، لأن المأمى ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له أدوات هذا الشأن فهو إذا قال قولاً فإمّا يقول بلا علم ، ومثل هذا لا يعتبر

وفاقه ولا خلافه ، ومن الغرام بالنسبة للأحكام الشرعية العلماء الذين علمهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحمدانيين والمهندسين والمتكلمين والنحويين إلا إن كانت المسألة المرصدة على بساط البحث ، لهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الأصول ، فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الإجماع على وفاتهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعلمهم هو الذي إليه المرجع في تحقية الأدلة وتوصيلها للحكم ، أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الإجماع على رأيهم إلا إذ تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهين :

( الأول ) أن يكون يبدعه منكرأ لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة وهذا كافر يبدعه خارج من الأمة فلا يمتبر له وفاق ولا خلاف وينعقد الإجماع دونه .

( الثاني ) ألا يكون يبدعه واصلأ إلى الكفر وهذا لا ينعقد الإجماع دونه لأنه من الأمة ، وربما وقع الخلاف في أنواع من البدع أهي مكفرة أم لا كبعدة الخوارج وبدعة بعض الغلاة من الشيعة وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع وتكفير أصحابها بإجماع مخالفين لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفير ما هو موقوف على تكفيره فيؤدى إلى إثبات الشيء بنفسه .

٢ - لا يعتبر اتفاق مجتهدى بلد واحد ولا صنف واحد من الأمة إجماعاً إذ ليسوا مجتهدى الأمة ، فلا يصح ما نسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعاً ، ولا ما قاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين ( مكة والمدينة ) أو أهل المصريين ( الكوفة والبصرة ) إجماع ، ولا ما قيل من اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة إجماع ولا ما قاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت إجماع ، أما ما نسب إلى مالك فهو الاحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة لأنه حمل قد توارثوه كابراً عن كابر وقد أورد بعض الأحاديث الثابتة ، وقد فازعه الجمهور في ذلك وقالوا حمل أهل المدينة كعمل غيرهم أهل الأمصار ، فن كانت السنة معهم فعملهم هو المتبع وإذا اختلف

علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض ، ومن المعلوم أن الصحابة انتقل أكثرهم من المدينة وفرقوا في الأمصار فكيف يكون عمل هؤلاء المتنقلين مستبراً متى كانوا في المدينة وبلغ اعتبارهم متى انتقلوا عنها ؟ ولا امتياز لمن بقى في المدينة على من فارقها فلم يبق إلا الدليل فهو المعتبر دون سواه .

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفى على أهل المدينة — بمد مفارقة جمهور الصحابة لها — سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد حصل ذلك فعلاً ، فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وحلى ومعاذ وأبي موسى وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف نترك سنة لعمل من نعتنفق عليهم السنة ؟

ولزيادة الوضوح يقال : إن عمل أهل المدينة وإجماعهم نوطان : أحدهما ما كان من طريق النقل والثاني ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال ، فالأول إما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعله ، وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين : إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها ، ولذلك نرى البخارى يبتدىء في كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت ، ثم يتبعها غيرها ، ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازهون في هذا الأصل أيضاً لا يروون لأروى المدنى من حيث هو مدنى ، فضلاً على غيره من رواة الأمصار الأخرى إلا بالعدالة والضبط ، وإما نقل الأعيان وتعيين الأماكن كنفقهم الصاع والمد وتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء وتعيين الروضة والبقيع والمصلى ونحو ذلك ، وقد حمل بعض المالكية قول مالك على هذا النوع من النقل ، وإما نقل عمل مستمر كنقل الوقوف والمرارعة والأذان على على المسكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر وتثنية الأذان وإنفراد الإقامة والحطبة بالقرآن والسنة ، ويظهر من استقراء كلام مالك في الموطأ أن هذا النوع هو الذى يريده ، وأما عملهم الذى طريقة الاجتهاد والاستدلال فقال القاضى عبد الوهاب المالكي : اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه :

(أحدها) أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذي مبناه الاجتهاد مرجعاً أحد الاجتهادين على الآخر .

(الثاني) أنه ليس حجة ولكن يرجع به اجتهادهم على غيره .

(الثالث) أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كإجماعهم من طريق النقل .

فأما أخبارهم من طريق الأحاد فإن وافقها عملهم فذلك أكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجعاً للخبر على الخلاف المتقدم . وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولى ، وإن لم يكن لهم عمل موافق أو مخالف فالخبر هو الذي يساو إليه لأنه دليل سلم عن المأرض .

فتلخص من كلامه أن عملهم إذا كان جارياً بمرجى النقل فهو حجة ، فإذا أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الأحاد ، واحتج لذلك بأنهم إذا أجمعوا على شيء ؛ نقلوا أو حملوا متصلاً ، فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الأحاد له لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله فإذا هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له كما لو روى لنا خبر واحد فيها تراثر به نقل جميع الأمة فإله يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر منهم جميعاً .

قال ابن القيم : من الحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلوا أو حملوا متصلاً ، من هتدم إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكون الصحيحة الثابتة قد خالفت ، وإن وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فإن العصمة لم تضمن لاجتهادهم ، ثم قال وقد كان ربيعة بن عبد الرحمن يفتى وسليمان بن بلال الخليلي ينفذ فتواه فتعمل الرعية بتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل في بلد أو إقليم ليس فيه إلا قول ما على قوله وفتواه ، ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام .

والخلاصة ، ما تقدم أن عمل أهل المدينة الذي منشؤه الاجتهاد لا يكون إجماعاً بل ولا يكون حجة يجب العمل بها ولا مرجعاً لأحد اجتهادين على الآخر ، وما قيل في المدينة يقال في أى عصر آخر ، أى اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين ، فإن لم يخالفهم في فتواهم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع الاجتهاد السكوتي ، بل هو ارق أنواعه ، فإن ظهور لهم مخالف لم تكن فتواهم من قبيل الإجماع الذى يفيد الحكم قطاعاً ، ولا يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه لأنهم قد استوفوا معظم الصحابة فهل من السهل أن يكون هناك دليل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخالف لفتواهم جميعاً ثم لا يظهره من علمه في زمن أو واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم ؟ هذا بعيد جداً ، ولذلك يرجع أن اتفاقهم يقرنا من القطع بالحكم ، فأما رأى أحدهم وحده إذا خالفه غيره فإنه يكون فتوى صحابي والخلاف في كونها حجة أولاً سيأتى توضيحه في الأدلة المختلف فيها .

وأما اتفاق أهل البيت فإن الشيعة تعدد إجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه ، وقد استدلوا بقوله تعالى ( إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ) والخطأ رجس فلا يجوز هليهم ، وهذا الدليل منظر فيه من جهتين :

( الأول ) أن مفهوم أهل البيت ليس على ما تقوله الشيعة ، فإن نظام القرآن ينبر عنه لأن سياق الآيات في خطاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى : ( يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقنن فلا تضحمن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وتأن قولاً معروفاً وقرن فى بيتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقن الصلاة وآتين الزكاة وأطمن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً ) فاسبق الآية المستدل بها وما لحقها يدل دلالة واضحة على أن المراد بأهل البيت أزواجه المعطرات أمهات المؤمنين .

( الثانية ) أن الرجس المفهوم من النظام ليس منه ما قالوا من الخطأ فى

الاجتهاد ، وإنما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الرتبة والمعاصي ، فقد شاء الله أن يظهرهن من ذلك تطهيراً .

(٣) لا يعتبر في تحقيق الإجماع صدور الفتوى المتفقة من عدد التواتر ، لأن الدليل السمي على حجية الإجماع لا يوجب وإنما يوجب أن كل مجتهدى الأمة لا يتفقون على خطأ ، ويجتهدو العصر مهما كان عددهم كل الأمة المعتمدة في الاستنباط . واختلف : هل هناك حد لآقل عدد الإجماع ؟ والراجح أن أقله ثلاثة لأنهم أقل الجماعة فإذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الإجماع .

وقولنا : هـ في عصره . يتنى عليه مسائل :

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين انعقد الإجماع ولا يشترط تحققه انقراض عصر المجمعين عند المحققين ، فبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع فليس لأحدهم أن يرجع عنه . وإذا حدث مجتهدون في نفس العصر الذي انعقد فيه الإجماع لزمهم القول بذلك الحكم . وقال أحمد بن حنبل وابن فورك : لا ينعقد الإجماع المستند إلى قياس إلا إذا انقضى عصر المجمعين بخلاف المستند إلى دليل قاطع ، واشترط بعضهم الانقراض في الإجماع السكوتي .

ووجه قول الجمهور : أن الدلالة الدالة على حجية الإجماع توجب ذلك بمجرد اتفاق مجتهدى الأمة في عصر وقد اتفقوا ، فاشترط الانقراض زيادة بلا دليل أما المشترطون فقالوا : إن عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبراً أو غيره ، وإذا بطل اللازم ، وهو عدم الاشتراط . فثبت الاشتراط . وأجيب عن هذا بأن ذهب المجمعين عن الخبر بعد فحوصهم بعيد ، ولو سلم هذا لكان هادماً للإجماع إذ أنه يقال : يلزم كذلك بعد انعقاد الإجماع بانقراض المجمعين العجز على الخلاف أن ينظروا في المسألة إذا تبين لهم الدليل الذي يوجب غير ما قضى به الإجماع الأول وقد اختار ابن المصم أن يجيب عن ذلك بأنه يجب إلغاء الدليل وهو الخبر الذي يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقدماً للقاطع وهو الاجماع

على ما ليس بقاطع إوهو الخبر الصحيح ، وتسليم أن المجتهد مجبور عليه النظر في الحكم بعد الإجماع .

(٢) لا يلزم لتحقيق الإجماع ألا يكون قد سبق خلاف بين السلف في الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الاجماع المتأخر لأن الأدلة على حجية الإجماع لا تفصل بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه . واشترط بعض الأصوليين انتفاء سبق محتجين بأن القول لا ينتفى بموت قائله ، فيكون معتبرا حال انقضاء الخلاف فلم يكن المجمعون كل الأمة . والجواب أن اعتبار قول القائل مقيد بما إذا لم يجمع على خلافه ، فإذا أجمع على خلافه انتفى اعتباره لا وجوده ، كما ينتفى اعتبار المنسوخ بالناسخ ، ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفا للإجماع لأن الإجماع لم يكن ثم وجودا وإن كان يظهر بالإجماع المتأخر أنه كان خطأنا في اجتهاده .

وبعض الأصوليين الشرط هذا الشرط لإمكان الإجماع عادة لأنها قاضية بالإصرار على المعتقدات ، خصوصا من الاتباع ، فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف ، ولأنه لو حصل ترتب عليه تعارض إجماعين الأول على تسويغ القول بكل من القولين وهو ما للسلف ، والثاني على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الإجماع على أحدهما بعينه وهو ما للخلف .

والجواب عن الأول المنع ، كيف وقد رووا أن الصحابة اختلفوا في حكم أمهات الأولاد ثم اتفق التابعون على أنهن لا يبعن ، يعتقدن من رأس مال المتوفى . وعن الثاني تسويغ القول بكل من القولين للذين للسلف مقيد وجوبا بعدم إجماع أحدهما للأدلة التي قامت على اعتبار الإجماع المسبق بخلاف مستقر . وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين إجماعا إذا سبق لهم أنفسهم خلاف ، ويكون ما خالف إجماعهم من الأقوال السابقة غير معتبر .

وقولنا على (حكم شرعي) يخرج الاتفاق حل الأحكام العقلية والقضايا النوقية

وغير ذلك مما لا يتعلق بأفعال المكملين من حيث هم مكملون ، فإن ذلك الاتفاق ليس من الإجماع الذى تكلم عنه فى شئ .

### مستند الإجماع :

لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً فى الدين بغير علم ، والامة مصرمة عن الخطأ . ولقائل أن يقول : إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا . لأن الإجماع حق . وحكى الأمدى وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدره عن توفيق بأن يرفقه الله تعالى لاختيار الصواب .

احتج الذين لا يشترطون المستند : أولاً — بأنه لو كان له مستند لكان ذلك السند هو الحجة . وحينئذ لا يكون للإجماع فائدة ، والجواب أن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائرة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به على أن هذا يقتضى ألا يجوز أن ينعقد الإجماع عن دليل ، ولا قائل به . ثانياً — أنه لو ترقى الإجماع على السند لم يقع بدونه ، ولكنه قد وقع ، فإنهم أجدهم على صحة بيع المراضة بلا دليل . والجواب : أنا لا نسلم أنهم أجدهم عليه من غير دليل فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه ، وهذا إذا سلم أنهم أجدهم حقيقة على صحة بيع المراضة وإلا فإن مذهب الشافعى فى بيع العاطل الذى يراد بيع المراضة ، أنه باطل .

ثم إن هذا السند إما أن يكون دليلاً قطعياً ، وأغلب ما علمناه من المسائل التى لم يعلم فيها خلاف أدتها إلى استند الإجماع إليها قطعياً ، وإما أن يكون دليلاً ظاهرياً وهو خبر الواحد أو القياس ، وأعلم أنهم اختلفوا كثيراً فى جواز انعقاد الإجماع مستنداً إلى قياس فقال الجمهور : ذلك جائز وواقع ، واستدلوا بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إرافة السيرج ونحوه إذا حانت فيه القارة قياساً على السمن ، وعلى إرافة أبي بكر قياساً على



تقديمه في الصلاة ، وقال قوم إن ذلك جائز غير رافع . وقيل يجوز إن كان القياس جليلا وقيل إنه لا يجوز أصلا .

احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعي فيجوز أن يكون سندا للإجماع كبقية الأدلة ، واستدل المانعون بوجهين (أحدهما) أن الإجماع ممتنع على أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس ، فلما صدر الإجماع عنه لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الفرع بمنتهى اتفاقه ، والجواب : أنه إنما يجوز مخالفة القياس قبل الإجماع على حكمه ، أما إذا اقترن به الإجماع فلا ، لاعتضاده به (الثاني) أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنه ، لأن من لا يمتدح حجته من المجتهدين لا يوافق القائل بحجته ، والجواب : أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد ، فإن الخلاف قد وقع في حجتيهما مع جواز أن يصدر الإجماع عن كل منهما اتفاقا ، وأهل أنه إذا صدر الإجماع موافقا لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون صادرا عنه حتى يكون الإجماع دليلا قطعيا على صحته ، وذلك لأنه يجوز اجتماع دليلين على مدلول واحد ، وحجبت فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلا غير ذلك الحديث .

وبعد أن انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الإجماع ، نتكلم في فقط ثلاث :

- (١) إمكان الإجماع . (٢) وقوعه . (٣) حكمه .

### إمكان الإجماع :

قال قوم إن الإجماع غير ممكن عادة ، واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع المجتهدين فلا بد لتحقيق مفهومه من أمرين :

- (الاول) تحقيق شخصية كل مجتهد في الأمة في عصر .  
(الثاني) أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق ، ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر الأمر الاول مستحيل لأنه من ذا الذي أعطاه الفاعل الحق أن يمنع لقب مجتهد لمن يستحقه؟

فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف الإجماع على اتفاقهم ، والثاني أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا معصومين في إقليم واحد ولا بلد واحد بل هم مشتتون في الأمصار الإسلامية منهم الحامل ومنهم النابه ، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج إلى أزمان طويلة إذا كان السائل الناقل واحداً ، وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذي أفتى به قبل أن يتقرر الإجماع ، فأى دليل عند الناقل على أن المجتهد الذي سمع منه الحكم أولاً بقي على رأيه؟ ويشهد الأمر بعداً عن التصور إذا اشترطنا سماع عدد التواتر من كل منهم ، وإذا غرضنا النظر عن ذلك كله ، فإن هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني ، فإن كان عن دليل قطعي أحالات العادة عدم الإطلاق عليه فيغني عنه ، وإن كان عن ظني أحالات العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأنظار .

انصرف المجيبون عن الجمهور على قولهم أننا نمنع كل هذا ، وأن هذه الشبه تشكيك مع الضرورة إذا انقطع بإجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعي على الدليل المظنون ، وما ذلك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا ، ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ، ولكننا عند التأمل لا نرى هذه الأجوبة مقنعة لأن المنع إنما يكون إذا لم يقم المناظر دليله ، وقد أقاموا الدليل فلا تقصار على القول بأن هذا تشكيك في ضروري لانزاه يفيد ، ولا ننسى أنهم حينما احتجوا للاجتماع السكوتي قالوا : لو لم يكن حجة واشترط في تحقيق الإجماع السماع لتعذر ، لأن هذا السماع متعذر عادة ، فكيف يمنع الشيء في وقت ويجوز في آخر؟ ولا بأس أن نورد ما يمين لنا في هذا المقام .

لا يمكن أن نقول إن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم لأنه ركن الإجماع والشيء لا يتحقق إلا إذا تحقق ركنه ، وادعاء أنه ليس هناك أحد يمكنه أن يمنع لقب مجتهد فيه نظر لأننا نقول إن هذا الحق لإمام المسلمين فهو الذي يأذن بالتصريح لمن يتحقق من استكمال الشروط التي تلزم في المجتهد وهذا التحقق له طرق تختلف باختلاف الأزمنة ، وإذا تم تحقيق تلك الشخصية فالإطلاق على أقوالهم يمكن بأن يحصمهم في حاضره فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب إلى كل منهم فيستطلع رأيه ، ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ، ويعتمد محبتها فيتلقاها عنهم .

وإذا تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع ننقل إلى السلام عن وقوعه فيها مضي . السلف حصران متباينان : أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة . والمسلمون أمرهم جميع ونفقاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن تتصور إجماعهم ، ويبقى هذا السؤال وهو : هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية ؟ ويمكن الجواب على ذلك : بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به ، أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يبردها ، أما ما بعد ذلك العصر — عصر انساع المملكة وانتقال القضاء إلى أمصار المسلمين وتبوء فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدد مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة — فلا نظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذلك مع ما يسهل على النفس قبوله مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها ، ومن هنا نفهم عبارة الإمام أحمد بن حنبل : « من ادعى الإجماع فهو كاذب » . لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه . وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة ، أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار ، قال الأصمغاني : « والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يهد مكتوباً في الكتب ، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه بالسماع منهم أو بنقل أهل الثواتر ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة ، وأما بعضهم فلا ، وقال البيضاوي في مناجه : قبل يتعذر الوقوف عليه لا لتشارم وجواز إخفاء واحد منهم خوله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر ، وأجيب : بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين . وقال الإمام الرازي : والإصناف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة .

حجة الإجماع :

إذا علم الإجماع فهو حجة قطعية ، ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية

الحكم لاتصلح بعد ذلك أن تكون علة للزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية وخالف هذه القضية بعض الخوارج والشيعة ، وإقامة الحجة على حجتيه بإقامتها على استحالة الخطأ على الأمة ، ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع فأما الكتاب فجموع آياته ظنية الدلالة وهي قوله تعالى : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) الآية ، وقوله تعالى : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ) وقوله تعالى : ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ) وقوله تعالى : ( وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ) ومفهومه أن ما اتفقتم عليه فهو حق ، وقوله تعالى : ( وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ) ومفهومه إن اتفقتم فهو حق فهذه كلها ظواهر لاتنص على الغرض بل لاتدل أيضاً دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ) فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين . قال الفزائى : والذي نراه أن الآية ليست نصا فى الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقا تل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته ونصيرته ودفع الأعداء عنه فوله ما تولى ، فكأنه لم يكف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين فى نصيرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى ، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم ، فإن لم يكن ظاهرا فهو محتمل ، ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به لقب لم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالمدول عن سيئهم .

وأما السنة بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على خطأ » وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب ، والكتاب متواترا ليس بنص ، فطريق تقرير الدليل أن يقال : تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدرى وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من نحو قوله : « لا تجتمع أمتى على الضلالة » لم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة — سألت الله

ألا يجمع أمى على الضلالة فأعطانها — من سره أن يسكن بمحبوبة الجنة فليزلم الجماعة بأن دعوتهم تحيط من ورائهم — إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد — يد الله مع الجماعة ولا يبال الله بشذوذ من شذ — لا تزال طائفة من أمى على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ، وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم ، إلا ما أصابهم من لأواء — من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه — من فارق الجماعة ومات فينته جاهلية .

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمانة ومخالفها ولم تزل الأمة تنجح بها في أصول الدين وفروعه ، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم من أعمار متكررة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفلك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه .

والمخبرون بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الاجتماع الذى يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ، ويستعمل في العادة التسليم لحبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به .

والخلاصة: أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأى مجتهدى السلف ، والعادة تقتضى أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد أن يكون عندهم دليل مقطوع به ، وهذا يدل على أن الأخبار النبوية التى سقناها كالب عندم مقطوعاً بها حتى لم تكن في نظرم مجالاً للظن والاختلاف .

### إنكار حكم الإجماع :

قال بعض الأصوليين : إنكار حكم الإجماع الفطرى كفر ، كإجماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواتراً — لأن إنكاره يتضمن إنكار دليل قاطع وهو

يتضمن إنكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، وقالت طائفة : ليس بكفر ، لأن دليل حجية الإجماع ليس قطعياً فيكون ظنياً فلا يفيد العلم ، وإنكار ما هو كذلك ليس بكفر وفصل بعضهم فقال : إن الحكم من ضروريات الدين فإنكاره كفر ، وإلا فلا .

وإطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجماع ليس بصحيح . قال إمام الحرمين فشا في لسان الفقهاء أن عارق الإجماع بكفر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول في التكفير والتبرى ليس بالهين ، ثم قال : نعم ، من اعترف بالإجماع ؛ وأقر بصدق المجتهدين في النقل ؛ ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع ؛ ومن كذب الشارع كفر ؛ والقول الضابط فيه : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف يكون الشيء من الشرع ، ثم جمعه كان منكر للشرع ، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كله ، وهو كلام وجيه . أما الإجماع العلى فنكر حكمه ليس بكافر اتفاقاً .

### القياس

قد يرد عن الشارع حكم في محل كالأمر باجتناب شرب الخمر ويظهر للمستنبط بأى طريق من الطرق الآتية الملة في توجيه هذا الخطاب كالإسكار في الخمر ، ثم يرى محلاً آخر فيه تلك الملة كشراب أحد الأبنية المتخذة من غير العنب ، فيقع في ظنه أن حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الخمر أى أنه مأمور باجتنابه ، فهنا أمران :

الاول : تلك المساواة بين الخمر والنبيذ في الوصف الذى ظهر أنه مناط التحريم وهو الإسكار .

الثانى : ظن المجتهد أن الحكم في الفعلين واحد وهو طلب الاجتناب ، والأمر لثانى أثر للأمر الاول فأيهما هو القياس ؟ اختلفت أقاويل الأصوليين في تعريفه وهذه بقية من التعاريف المختلفة التى تبين اختلاف الوجهة في بيان مفهومه :

١ — قال القزالي : هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو حصة أو نفيه عنهما .

٢ — وقال الفيضاي : هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .

٣ — وقال صدر الشريعة : هو تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلّة منحدّة لا تعرف بمجرد اللقّة .

٤ — وقال ابن الحاجب : هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه ، والمصوية يزيدون على ذلك في « نظر المثبت » وإن أريد بالتحريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس قيل « تشبيه ، بدل ، مساواة » .

٥ — وقال ابن الممّار : هو مساواة عمل لآخر في علة حكم له شرعي لا تترك بمجرد فهم اللقّة .

#### متاشقة هذه التعاريف :

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهي — حل — إثبات — تعدية — مساواة . والألفاظ الثلاثة الأولى متقاربة ومآلها تفسير القياس بأثره وهو ظن المجتهد أن حكم ما لا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة ، ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأى المتأخرون أن يعدلوا إلى ما يصلح لذلك فوضعوا كلمة « مساواة » بدل « حمل » ، وما شابهه ، فإن مساواة المحلين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم ، فإذا قيل دليل هذا الحكم القياس عرف أنه تلك المساواة ، لا أن الدليل هو حل المجتهد أو إثباته أو تعديته ومن هنا يبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله إن من يريد بالتحريف ما يعم الصحيح والفاسد من القياس يضع كلمة « تشبيه ، بدل ، مساواة » لأن التشبيه من فعل المجتهد ، فكأنه رجع إلى ما يقارب كلمة « حمل » ، وأخواتها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لا بناء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه .

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا . ومن هنا لزوم المصوية — وهم الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب — أن يزيدوا في التحريف كلمة « في نظر المجتهد » لأن المساواة ليس لها واقع تطابقه ، بل ( ١٩ — أصول الفقه )

إنما وجودها بحسب نظر المجتهد ، وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه . أما الذين يرون الإصابة في جانب مجتهد واحد من المحققين ، وهو الذي وافق حكم الله ، فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يقاوم منها وهو المساواة في نفس الأمر .

أضاف بعض المبرزين جنس التعريف إلى معلومين ، وبعضهم إلى أصل وفرع ، وبعضهم إلى علمين ، فأما اختيارهما ، بين فليهما الوجود والمعدوم لأنه ربما يستدل بالنفي على النفي ، ولذلك عدل إليهما من اختارهما عن « شيئين » لأن الشيء عندم هو الوجود ، وأما « فرع » و « أصل » فيرد عليهما استلزام الدور ، لأن الفرع هو المقيس ، والأصل هو المقيس عليه ، فيدخل المبر في التعريف . وقد أوجب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو « محل » غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه ، وليس المراد مفهوم اللفظين وهو الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية ، ولما كان ما لا يحتاج إلى سؤال وجواب خيراً ، يحتاج إليهما عدل ابن المهام إلى كلمة « مساواة » محل لآخر .

أطلق المبرون للقياس الحكم ذا العلة فشمّل التعريف الأحكام العقلية والعقلية مع أن اللغة لا قياس فيها والأحكام العقلية المحضة لا مدخل للقياس الشرعي فيها ولذلك قيد ابن المهام في تعريفه الحكم « الشرعي » .

الاعتصار في التعريف على مساواة المحليين في العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة ، لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص ، والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجاوزوا لزوم تقييده بالجل ، ولو كان ذلك من أفراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه في مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط غرضاً له — وقد فرض أنه منه — وليلطف اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم ، ولذلك زاد ابن المهام وصدر الشريعة في تعريفهما ووصف العلة بقولها ( لا تقم من النص بمجرد اللغة ) .



وقد زاد الغزالي في تعريفه بيان الأمر الجامع فقال : من إثبات حكم أو صفة أو تنفيها . يعنى أن الأمر الجامع بين المعلومين يكون حكماً أو صفة ثابتين لكليهما أو منفيين عنهما وسيوضح ذلك في الفصول الآتية .

بقى أن يقال : هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندم بقياس العكس وقياس الدلالة . وقياس العكس هو إثبات نقيض حكم المحل في محل آخر نقيض علته فإنه قياس والتعريف لا يتناولونه ، لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم ، وهناك مثالا يوضحه : اتفق الحنفية والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائماً كان الصيام شرطاً للاعتكاف لا يصح بدونه ، واتفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لم تكن الصلاة شرطاً لصحة الاعتكاف ، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة ، ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم هل يكون الصوم شرطاً له أو لا يكون ؟ قال الحنفية هو شرط وقال الشافعية ليس بشرط ، استدلت الحنفية على رأيهم بقياس هذا نغله : لما وجب الصوم شرطاً للاعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذر كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر — فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة — والحكم عدم وجوبها شرطاً في النذر المطلق — والعلة عدم وجوبها شرطاً في النذر بقيد الصلاة — والفرع الصوم — وحكمه الوجوب شرطاً في النذر المطلق — والعلة وجوبه شرطاً في النذر بقيد الصوم — لحقد أثبتنا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أن يكون هذا من القياس المعروف ، وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس . الثاني تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك بأحد أوجه ثلاثة :

١ — أن المقصود مساواة الاعتكاف بنذر نذر في أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم إما إلهاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف ، وإما بالسير وهو أن العلة في وجوب الصوم مع الاعتكاف

المنذور فيه الصوم . وإما الاعتكاف مع نذر الصوم وإما غيرهما ، والأصل عدم غيرهما وكرهه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده في الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية ، فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت ليان إلتفاء الفارق أو لإلتفاء أحد أوصاف السير وهو النذر وبذلك لا يضر عدم المساواة بين الصوم والصلاة في الحكم لأنه ليس المقصد فيسأس أحدهما على الآخر .

٢ - أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر وحكم الأصل عدم الوجوب شرطاً بالنذر ، ولا تأثير له في وجوبها فكذا في الصيام . ويلزم من ذلك أنه يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا كان للنذر تأثير فيه ، فالتدنى فيه القياس وجدت فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ذلك .

٣ - أن هذا النظم من الاستدلال فيه أمران : ملازمة ، وقياس ليان تلك الملازمة . فالملازمة هي لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بدون نذر لم يشترط بنذره وللأزم باطل وتبين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً بدون النذر لم تجب شرطاً بالنذر ، والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر ، فإنه إذا يساوى الصلاة . وسيان في النظر أن تكون المساواة تحقيقية أو تقديرية . وهذا الجواب الأخير هو الذي رجحه المحققون لأنه يصلح لكل مثال في قياس العكس .

وهالك مثالا آخر للشافعية في إبطال تزويج المرأة نفسها قالوا :

يثبت الاعتراض للأولياء على عقددها ، فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه . فالملازمة هنا لو صح عقددها لما ثبت الاعتراض ، وللأزم متفق . وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل صح نكاحه فلم يثبت الاعتراض ، والمساواة حاصلة على تقدير صحة نكاحها وعدم ثبوت الاعتراض عليها .

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذي لم تذكر فيه علة وإنما فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها ، ومثال ذلك قول شافعي في الاستدلال على ضمان السارق للمسروق ؛ إذا ملك ، وإن قطعت يده — على خلاف ما يرى الحنفية — يجب رد المسروق قائماً فيجب ضمانه مالكاً كالمقصوب . فالأصل المقيس عليه هو المنصوب والحكم هو الضمان في حال الهلاك . ولم تذكر العلة وإنما ذكر وجوب رده قائماً وليس هذا هو العلة وإنما العلة هي اليد العادية . فلما لم تذكر العلة في هذا القياس خرج من الحد مع أنه قياس .

والجواب عن ذلك من طريقين : الأول منع أنه قياس وإنما أطلقوه عليه تجوزاً من إطلاق اللازم على الملزوم ، لأن الوصف المذكور فيه يستلزم العلة والتجوز لا يستعمل إلا مضافاً فيقال قياس الدلالة والقياس من أطلق انصرف إلى قياس العلة . الثاني أنه قياس وأن المساواة موجودة فيه ضمناً لأن الوصف الموجود يستلزمها ، وسببان عندنا المساواة المقصودة والضمنية .

### أركان القياس :

أركان القياس أربعة :

(١) أصل . (٢) حكمه . (٣) فرع . (٤) وصف جامع .  
فالأصل هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر ، وقيل : هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالى : ( فاجنبوه ) والفرع هو محل الحكم المشبه به كشرب النبيذ . والوصف الجامع هو علة الحكم .  
ولكل من هذه الأركان شروط لا يتم القياس بدونها .

### شروط حكم أصل :

١ — ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، ومعنى ذلك أن يكون له دلة يدركها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر ، فإن فقد أحد هذين الشرطين كان الحكم خاصاً بمحله لا يعمده ، ويسمى حينئذ أنه معدول به عن سنن القياس ، وهو قبيحان :

( الأول ) ما استثنى من قاعدة عامة .

( الثاني ) ما وضع ابتداء من حكم ليس مقطوعاً من أصل سابق .

وكل منهما إما معقول المعنى وإما غير معقول ، فاجتله أربعة أقسام .

( الأول ) ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى فلا يقاس .  
عليه غيره لأنه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس بمطل لذلك  
التخصيص ، ومثال ما ثبت من خصائص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ثبت  
من تخصيصه خوارج بقبول شهادته وحده ، فهذا وأمثاله لا يقاس عليه لأنه لم يرد  
ورود ناسخ للقواعد الأصلية ، وإنما ورد استثناء منها .

( الثاني ) ما استثنى من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء ، وهذا يصلح  
أن يكون أصل قياس ، ومثاله استثناء المرأيا فإنه لم يرد ناسخاً للقاعدة الزا لسكرته  
استثنى للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في الملة ، وكذلك  
ما ورد من إيجاب صاع من تمر في ابن المصراة فإنه لم يرد هادماً لضمان المثليات لكن  
لما اختلط الابن الحادث بالذي كان في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى  
معرفة التقدير وكان متعلقاً بمطعموم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ررطة  
الجهل بالتقدير بصاع من تمر ، ومن هنا قالوا لوردت المصراة بعيب آخر غير عيب  
الصرية فإنه يضمن اللبن أيضا بصاع ، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل .  
وكذلك حكم الشارع ببقاء صوم النامي على خلاف قياس المأمورات فإنه معقول المعنى .  
ولذلك جملة الشافعي أصل قياس فقياس عليه كلام النامي في صلاته وإفطار المسكره  
والخطيء ، أما الحنفية فقالوا إن المعنى فيه أن فعل النامي مقطوعة نسبتة منه لأنه  
جليل لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر ، ولذلك جاء في الحديث نسبة الفعل إلى الله  
حيث قال : أتم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ، وهذه الملة لا تتجاوز المحل ،  
وهو النامي ولا مذكر له ، فلا يلحق به النامي مع المذكر كما في الصلاة فإذا أكل المصلي  
أو شرب ناسياً فسببت صلاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس منه كالحطأ فإنه  
ثبت أن الشارع لم يعتبره مسقطاً للمسئولية بالسكينة فأوجب على القاتل خطاً دية .

وكفارة ، وكلسكره إذ يمكنه الاتجاء أو الحرب فإنما يحجز عنهما انقطعت نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله ، فلم توجد العلة ، والنتيجة أن العلة لا تتجاوز محلها .

( الثالث ) الحكم المبتدأ الذي لا يعقل معناه ، وهذا لا يكون أصل قياس لعدم العلة ، وتسمية هذا بالخارج عن القياس يجوز ، ومثاله المقدرات في أعداد الركعات وصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات .

( الرابع ) الأحكام المبتدأة العديدة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون أصلاً قياس لأنه لا نظير لها في الخارج يشركها في العلة ، ومثال ذلك ما رخص للسافر من قصر الصلاة عقلت عنه وهي المشقة ، ولكنها لما كانت متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبطة يناف بها الحكم ولا بد في العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر وهذه أيضاً متفاوتة فجعلت العلة هي السفر نفسه لأنه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم .

٢ - أن لا يكون ثابتاً بقياس ، بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة إن اتحدت العلة في الفرعين ، وعدم صحة القياس إن اختلف الجامع ، وإذا كان الأصل فرعاً يخالف المستدل حكمه فهو أولى بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعي في الاستدلال على عدم قتل المسلم بالذي ، قتل تمكنت فيه الشبهة فلا قصاص فيه كالقتل بالقتل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه ، وهو عدم القتل بالقتل ، ليس من رأيه ، ولا يصح مثل هذا أيضاً على طريق الإلزام لجواز أن يقول فيه المترضى بأن العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ في حكم الأصل .

٣ - أن يكون حكماً شرعياً فلو كان نقيضاً أصلياً لم يصح القياس والنقيض الأصلي هو ما لا مقتضى له إلا البراءة الأصلية ، وهذا لا يقاس عليه لإثبات حكم شرعي لأن الحكم الشرعي نقي طارئ ولا لإثبات نقي أصلي لأنه لا يحتاج إلى دليل في إثباته .

٤ — ألا يكون منسوخا ، لأنه حين نسخ يعلم أن العلة فيه قد عدت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الأصل والفرع .

• — وهو من الشروط الجديدة — أن لا يكون حكم الأصل ثابتا بقياس مركب وهو نومان : مركب الأصل ، ومركب الوصف ، فالأول أن يكون حكم الأصل ثابتا عند المعارض ، ولكنه يمنع عليه الوصف الذي ذكره المستدل له ويمين علة أخرى ، هل أنها إن لم تصح منع حكم الأصل ، ومثاله استدلال شافعى على عدم قتل الحر بالعبد ، المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب — يراد المكاتب الذى قتل عما بقى من كتابته وله وارث خير سيده — فوافقه معارضة الحنفى فى الحكم ، ولكن يقول إن العلة فى عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبدا وإنما هى شيء آخر ، وهى جهالة المستحق للتقصاص : أهو السيد باعتباره عبدا صرفا كما رأى بعض المجتهدين ؟ أم هو الورثة باعتباره حرا بعد أن يؤدى من تركته بقية التجوم ؟ وإذا صحت هذه العلة امتنع الإلحاق لخلو الفرع منها ، وإذا لم تصح منعت حكم الأصل ، وللمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذى ذكره المعارض وبثبت صحة التعليل بالوصف الذى ذكره بأحد مسالك العلة وينتهض دليله على المعارض وإلا كان هذا النوع من الاعتراض انقطاعا للمستدل ، وإنما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعلتين مختلفتين أحدهما للمستدل ، والآخر للمعارض ، ومركب الوصف أن يكون حكم الأصل ثابتا عند المستدل بعلة يمنع المعارض وجودها فيه ، ومثاله استدلال شافعى على إبطال تعليق الطلاق قبل التكاح حيث يقول : قول القائل إن تزوجت فلانة فهى طالق ، تعليق لعلاق قبل التكاح فلا يصح قوله : فلانة التى أتزوجها طالق ، فيمنع المعارض وجود الوصف ، وهو التعليق فى الأصل لأنه تنجيز ، ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وإن لم يصح منع حكم الأصل ، ولا يفيد المستدل فى هذه الحال إثبات وجود العلة فى الأصل لأن المعارض حيثئذ يمنع الحكم فيه كما قلنا ، وإنما سمي هذا مركب الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة فى الأصل ، ووجودها وصفها .

فإن كان المتناظران مختلفين من أول الأمر فى حكم الأصل فأراد المستدل إثباته

بنص ، ثم إثبات العلة بأحد مسالكها قبل ذلك منه ، لأنه بمثابة إثبات لمقدمة دليhle ، فلو لم يقبل الترتب على ذلك رفض كل مقدمة تقبل المنع ولا معنى للناظرة مع هذا .

قال الحنفية : ليس هذا شرطاً لحكم الأصل وإنما هو الانتهاض على المعارض بالطريق الجدلى ولذلك أهملوه ، وحسناً فعلوا ، لكنهم أفادوه بقولهم : يشترط ألا يملل حكم الأصل بوصف مختلف فيه ، وللمستدل مع هذا أن يثبت ، وقال صدر للشريمة : ولا يملل بعلة تختلف في وجودها في الفرع والأصل ، ولو أنهم استمروا على إهمال هذا الشرط أو ما يفيدُه لأحسن المتأخرون كما أحسن السابقون .

#### شرط الفرع :

( ١ ) أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع ، فإن تعدى الحكم فرع المساواة في العلة ، ولا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً بل يجوز أن تكون نابعة بدليل مضمون .

( ٢ ) ألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية والتيمم متأخر فيترتب على ذلك ثبوت الحكم في الأصل قبل علة ، قال الغزالي : وفي هذا نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم ، وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة ، فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم ، فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق .

( ٣ ) ألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في نقصان ، فإن القياس هو تعدية الحكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية ؟

( ٤ ) ألا يكون فيه معارض راجح أو مساو علة الأصل ويكون ذلك بثبوت

وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم إلحاقاً بأصل آخر لأنه لو لم يكن ذلك شرطاً ثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح أرنيت التحكم وكلاهما باطل .

( هـ ) وهو شرط زاده أبوهاشم أن يكون الحكم في الفرع مائنت جملة بالنص ، وإن لم يثبت تفصيله ، قال أبوهاشم : لولا أن الشرع ورد ببراء الجند جملة لما نظرت الصحابة في توريت الجند مع الإخوة . وكذلك لولا أنه ورد للشرع بعد شارب الخمر جملة لما نظروا في تعيين مقدار لذلك الحد . وهذا الشرط قاسد ، لأن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته : أنت على حرام على الظهار والطلاق واليمين ، ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص ، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بملة تعدى بتعدى الملة كيفما كان .

وليس من شروط الفرع ألا يكون منصوحاً على حكمه موافقاً الحكم الأصل ، وذلك لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به ، بل القياس يكون مؤكداً لحكم النص : وكثيراً ما يثبت المتقدمون الأحكام بالمنقول والمنقول .

#### العلة :

يطلق لفظ العلة بإزاء مفهومين : الأول — الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، وهي مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها ، ومفسدة يطلب درؤها أو تقليلها ، ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً كثير من هذه الحكم قد يكون خفياً وقد لا يكون منضبطاً فلا يصلح أن يكون عرفاً ، مست الضرورة إلى اعتباره شيء آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة ، وهي المفهوم الثاني لكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة ووجود الحكمة .

وهناك مثلاً توضح ذلك :

( ١ ) شرح قصر الصلاة للسافر لحكمة هي درم مفسدة المشقة ، ولكن المشقة .



أمر اعتبارى يختلف بالإضافات فلم يمكن جملة مناط الحكم وهو الترخيص ، ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه للعلة المثبتة للتخصيص .

(١) شرعت المعارضات للحكمة هي درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا بالمبادلة علة لها ، ولكن الرضا أمر خفي لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقلين بعت واشترت مظنة لحصول الرضا فجعل مناط الحكم ، وهو انتقال الملك في اليدين .

(٢) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهي حفظ الحياة بزجر ذوى الميالة إلى الشر عن العدوان ، والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة لجعل القتل العمد والعدوان مناطاً له .

وهذا الإطلاق هو مراد الأصوليين ، فالوصف الذى جعل مناطاً لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواء حتى إن تخلف الحكمة في بعض الأحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتى بيانه .

وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة ، وقد شرع الحكم عنده تحصيل تلك الحكمة معنى كونه مناسباً . وقد عرفه انقاضى أبوزيد الدبوسى بأنه ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول . وكون الشارع قضى بالحكم عنده لأجل الحكمة معنى اعتباره له . والطرق التى بها تعرف علل الأحكام هي المسماة بمسالك العلة .

وينحصر الكلام في المال في ثلاث نقاط :

( الأولى ) تقسيمها ( الثانية ) شروطها ( الثالثة ) طرق معرفتها .

#### تقسيم العلة :

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة : الأولى تقسيمها باعتبار المقاصد — الثانى تقسيمها باعتبار الإفضاء إلى المقصود منها — الثالث تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع منها وما لم يعتبره .

### تقسيم الملة بحسب المقاصد :-

قبل الإفاضة في أقسام الملة بحسب مقاصدها نقدم مقدمة لا بد منها :

إن وضع الشرائع الإلهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معاً وهذه مقدمة قام عليها البرهان في علم الكلام ونكتفي هنا بأن نقول إنه ينبى باستقراء أحكام الشريعة استقراء لا نزاع فيه أنها لمصالح العباد، وقد قال الله تعالى في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين). وقال في تعليل أصل الخلقة ليلوكم أيكم أحسن عملاً) وأما التماثيل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه بكفوله في آية الوضوء (ما يريد الله ليكمل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم). وقال في الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في الحج (يشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من جيمة الأنعام). وقال في الجهاد (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) وقال في القصاص (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وهذا القدر كاف في التنبه على أن الله ما شرع شرعه إلا لما يترتب عليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته. وإذ دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد.

ثم نمود إلى بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة. هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : (أحدها) للضرورة (ثانيها) الحاجة (ثالثها) السكالية.

فالضرورة هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم ينجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بقوتها وبفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهي النعيم السرمدي الذي لا يزول. وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراتبها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراتبها من جانب عدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج ، والعمادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك ، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود - وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العمادات . والمراد بالمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض وبغير عوض ، والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم . والمراد بالجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ، ويتلافى تلك كالتصاص والديات والحدود وتضمن قيم الأموال وما أشبه ذلك .

وجمموع الضروريات خمسة : وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل .

وأما الحاجيات فهي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع التضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل على المسكفين على الجملة الحرج والمشقة لكنه لا يبلغ الفساد العام وهي جارية في العبادات والعمادات والمعاملات والجنايات . ففي العبادات كالرخس المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر ، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطينيات ، وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم ، وفي الجنايات كضرب الدية على العاقاة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك .

وأما السكاليات فعناها محاسن العادات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي تجرى فيما جرى فيه الأوليان .

ففي العبادات كالمطهرات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل ، وفي العادات كآداب الأكل والشرب وكتجنب الإسراف والإقتدار ، وفي المله المنع من بيع التجاسات وفضل الماء والكلاء ، وفي

الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد . فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حاجى ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين .

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالتمتة والتسكلة مما لو فقد لم يخل بحكمتها الأصلية ، فكمثل الضرورى كاشتراط التماثل فى القصاص ، وكالمنع من النظر إلى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجمعة والجمعة ، ومكمل الحاجى كاعتبار الكف ، ومهر المثل فى الصنفرة ، وكالجمع بين الصلاتين فى السفر عند من يقول به ، ومكمل التحسين كندوبات الطمارة ، وترك إبطال الأعمال المتقرب بها ، وغير ذلك ، وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هى مكمل له ، وإنما يريد وجودها حتماً .

وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها ، فالحاجيات مكملة لضروريات ، والكاليات مكملة للحاجيات .

ولا اعتبار التسكلة فى الشريعة شرط ، وهو ألا تعود مراتبها بإبطال ما تسكله ، لأنه إذا بطل الأصل بطلت التسكلة معه ، لأن التسكلة مع المكمل كالصفة مع الموصوف ، ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع إلغاء الموصوف إذ أن اعتبارها يؤدى إلى عدم اعتبارها ، ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ما تسكله لكانت مراعاة الأصل أولى . ومثال ذلك أن حفظ النفس مهم كلى ضرورى ، وحفظ المروءات تحسنى . فحرمت التجاسات حفظاً للروءات ، فإن دعت ضرورة حفظ النفس إلى تناول النجس كان تناوله أولى ، وكذلك أصل البيع ضرورى ومنع النور والجمالة مكمل ، فلو اشترط لى الترجمة لا نخس باب البيع ، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية ، واشترط حضور الموضين فى المعاوضات مكمل ، ولما كان كذلك يمكناً بغير عسر فى بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المدوم إلا فى السلم ، وذلك بالإجازات تمتع ، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها ؛ يسد باب المعاملة بها ، والإجازات محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر الموض أو لم يوجد ، ومثله جار فى

الإطلاق على أنعمرات اللداواة ، وما جاء من الصلاة خلف أمه الجور ، فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة من شعائر الدين المطلوبة ، والعدالة مكلفة لذلك المطلوب . ولا يطل الأصل بالتكلف ، ومته إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن التكلف لا يصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل ، أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة إلى غير ذلك مما لا يدركه المحصر من أمثلة الشريعة .

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجة والكفاية فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله بإطلاق ، ولا يلزم من اختلالها بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق ، نعم قد يلزم من اختلال الكفاية بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما ، ولذلك يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما ، ولذلك يلزم للمحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي ، وللمحافظة على الحاجي المحافظة على الكفاية ، لأن كلا من هذه المراتب يخضع ما فوقه .

أما كون الضروري هو الأصل فلأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الخمسة حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ، والمراد بالدنيا ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ، وكذلك الآخروية لأقيامها إلا بذلك ، فلو عدم ترتب الجزاء المرتجى ، ولو عدم المكاف عدم من يتدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عين ، وهذا كله لا يحتاج إلى إقامة برهان عليه ، وإذا كان كذلك فالأمور الحاجة إنما هي حائمة حول هذا الحى ، إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها بحيث ترتفع عن القيام بها لمشقات وتبيل بالمكلفين فيها إلى التوسط والاعتدال ، فالأمور الحاجة فروع دائرة حول الأمور الضرورية ، وكذلك الأمر في الكفاية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري ، وبما تقدم يفهم ما قلنا من أن اختلال الضروري ينشأ عنه اختلال ما بعده لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع تبعاً له ، فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الفرع والجهالة ، ولو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المائنة فيه ، فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف انتفاء الموصوف : ومن ذلك يفهم أنه لا يختل الضروري

باختلال ما بعده لأنه كالوصوف . وما بعده كالصفة ، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه فلو فرض ارتفاع اعتبار الجمالة والغرر لم يطل أصل البيع ، ولو فرض ارتفاع المائلة في القصاص لم يرتفع القصاص ، اللهم إلا أن كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من الموصوف فإنها إذ ذاك تكون ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد أجزائها ، والصفة التي هذا شأنها ليست من الحاجيات ولا الكماليات للشيء بل هي مقوماته لا يوجد بدونها . ومن هنا ما يقوله الحنفية من أن التصرفات التي نهي عنها لذاتها أو لجزئها لا أثر لها ويسمونها باطلة ، لأن ماهيتها لم تتم بفقدان ذات أو أحد الأجزاء أما التصرفات المنهى عنها لاقترانها بصفة فيها غير مشروعة فإنها لا تعتبر مرتفعة بل لها وجود ترتب عليه الأحكام ويسمون ذلك التصرف بالفاسد ، وما ذلك إلا بناء على هذه القاعدة وهي أنه لا يرتب على ارتفاع

|| ارتفاع الموصوف .

أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال مادونها فلأن هذه المراتب مرتبطة بعضها فوق بعض في التناكد ، فالاجترأ على الإخلال بالأخف تمهيد لترك ما هو أكدر ومدخل للإخلال به : فصار الأخف كأنه حي للأكدر ، والرائع حول الحى يوشك أن يقع فيه ، فالحلل بما هو مكل كالحلل بالمسكول من هذا الوجه . ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي ماسوى أركانها وشروطها ، ومعلوم أن الحى بهذه المكملات متطرق للإخلال بالأركان والشروط وما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « كالرائع حول الحى يوشك أن يقع فيه » والإخلال الذي زيده أن يخل بالمكملات ياطلاق بحيث لا يأت بشيء منها وإن أت بشيء كان زراً ، ولذلك لو اقتصر المعنى على فرائض الصلاة لم يكن في صلواته ما يستحسن وكانت إلى الابد أقرب .

وخلاصة ما تقدم أن الشارع راعى في أحكامه حفظ الضرورات الخمسة وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ثم ما يكلها لتكون أعمال المكلفين جارية على أحسن المناهج وأعد لها وليكونوا متمتعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم وراحة ضمائرهم ، ولم يراع الحاجيات والكماليات إلا حيث لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال . وهذا من أهم ما يجب على المجتهد أن يعرفه ليكون تغليبه الأحكام موجهاً نحو هذا

الغرض بعد أن يسير ما اعتبره الشارع من العلل الموصلة إلى هذه الغايات وما لم يعتبر .  
وهو الذي وضعنا له الجزء الثاني من كتابنا هذا .

التقسيم بحسب الإفضاء إلى المقصود :

المقصود من شرعية الأسباب التي بنيت عليها أحكام أن يفضى ذلك إلى المصلحة المراد اجتلابها ، أو إلى دفع مفسدة متوقعة كمقد أتبع بني عليه حل الانتفاع ليفضى ذلك إلى التمكن من سد الحاجة ولا يلزم في العلل أن تكون كل صورة من السبب مفضية إلى المقصود قطعاً ، بل قد توجد علل لا تفضى إلى المقصود إلا لأنها أو أقل من ذلك . مثاله عقد الزواج يجعل سبباً لحفظ النوع وليس ذلك محققاً في كل زواج الآية لا يفضى إليه إلا على نوع من الوهم ، وبناء على هذا قسموا الملة بحسب الإفضاء إلى المقصود إلى خمسة أقسام :

(١) علة تفضى إلى المقصود قطعاً كالبيع الصحيح النافذ ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع النافذ

(٢) علة تفضى إلى المقصود ظناً كالتقصاص ، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته القتل العمد المدون المراد درؤه والازدجاء عنه ، يعني أن القصد بالعقوبة إرهاب الميالين إلى الشر من الناس أن يقدموا على سفك الدماء . وأكثر الناس مزدجرون به لأنه لا يقدم على القتل إلا القليل منهم . وهذان النوعان معتبران في التدليل بالاتفاق .

(٣) علة تفضى إلى المقصود شكاً : أي أن الأمر في الإفضاء وعنده مستوكد الشرب فإن الحكمة التي ناسبت شرعية الشرب ما فيه من إذهاب العقل . والمراد درء هذه المفسدة ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام .

(٤) علة تفضى إلى المقصود وهماً : ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآية

فإن الحكمة المرادة هي حفظ النسل ، وكساح الآية لا يفضي إلى ذلك إلا وهما  
أى فى صور نادرة . وهذان التومان اختلف فى صحة التعليل بهما ، وختار الجمهور  
بجوازهما .

(٥) علة لا تفضي إلى المقصود قطعاً كإلحاق ولد مشرقة بمنزلة علم عدم تلاقيهما ،  
فإن العلة فى إثبات الأنساب هو الفرائش الذى هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول  
الطفة فى الرحم ، ولكن فى هذا التعليل أن الاتساع يقتضى قطعاً ما جعلت العلة مظنة  
له . وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصح أن تكون  
مناطاً للإلحاق إذ لا جبر بالمظنة مع العلم بانتفاء الثقة . وغالف فى ذلك أبوحنيفة  
فقال بإلحاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير  
اعتبار للتخلف فى بعض الأحيان . وقد رأى الجمهور أن هذا إفراط فى اعتبار  
المظنات ، وقد جعله فناء القياس من الأشياء التى تمسكوا بها لإثبات أقوالهم فى أن  
التمتع لا يصح بقاعدة توصل إلى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه .

والمالكية لم يمحطوا بمناط الإلحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة وتامها  
حقبة التمكن من الاجتماع ، وبمجموع الجزأين هو الفرائش الذى قال فيه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم : الولد للفراش . . . وهذا واضح .

وبما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من انعقاد بيع المكره فإن العلة الحقيقة  
فى مبادلة المملوكين هى رضا المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له ووجود  
الإكراه دليل على انتفاء المثنة ، ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقد المكره  
مفيداً للملك بالقبض كقبضة البيع الفاسدة ، والجمهور يقولون هذا البيع لا يصلح علة  
تبادل الملك لفقدان العلة الحقيقية فلا تأثير له . والنتيجة أن التحقق من انتفاء  
ما جعلت العلة مظنة له يحرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط الحكم  
الشخصى بها ، لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للناسب الحقيقى فإذا اتفق  
كونها مظنة قطعاً فى نوع من الأنواع اتفق كونها مناسبة .



### افتراق المفسدة بالمصلحة :

وإذا كانت العلة موصلة إلى المصلحة ولكن استلزم شرح الحكم لما مفسدة مساوية لها أو راجعة عنها فهل تنغرم ذلك مناسبتها أو لا تنغرم ؟ قال الأمدى وأتباعه : تنغرم المناسبة لأنه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلها وهذا ظاهر . وقال غيره إنها لا تنغرم ، واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة في الأرض المنصوبة فإن فيها مفسدة تساوي المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها ، ولذلك اختلف في صحتها إذ لو كانت المفسدة مرجوحة لا تفوقا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالاتفاق . وأجاب عن ذلك أصحاب الرأي الأول بأن هذه الصورة ليست في محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذي نشأت منه المصلحة ، فالمصلحة نشأت من الصلاة والمفسدة نشأت من النصب . والظاهر هو رأى الأمدى ، بدليل ما عرفت من القضايا الأصولية أن دره المفساد مقدم في نظر الشريعة على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيع ومحرم تقدم المحرم .

ومن الأمثلة على المفسدة التي تعارض مصلحة ، أن الله شرع البيع مفيداً بتبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هي سد الحاجة ، ولكن عارض ذلك مفسدة راجعة في بيع الشيء المحجور عليه ، فلم يكن يبيع مفيداً للملك المشتري بحفاظته على ماله من التبدد ، فضع الشارع إلى رأيه رأى القيم عليه حتى إذا أجازاه جاز وإذا أنقاه بطل ، وأنت إذا تأملت تجد ذلك مراعى في جميع أبواب الشريعة بدون استثناء .

### تقسيم العلة بحسب الاعتبار :

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكالية نقول : إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بإزاء الأفعال معللة بتلك المصالح ، ومن هذه العلل ما أمكن الوصول إليه ومنها ما لم يصل إليه بعد وسميها بأحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول إنه قد وضع لمصلحة استأثر الله بعلها .

وبناء على ذلك نقول إذا ورد على المجتهد حكم شرعي في فعل من الأفعال فقد بين الشارع مع الحكم علته إما صريحاً أو كناية بنوع من الأنواع الآتية في مسلك النص على العلة ، ولا حمل له في هذا النوع إلا أن يعمم الحكم في جميع محال العلة ، ويسمى هذا القياس قياساً في معنى الأصل ، وقد قال به كثير من فناء القياس ، وقال قوم إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أى من غير حاجة إلى قياس ، فنقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر ، وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتى له مزيد إيضاح .

وقد يحد الحكم بإزاء الفعل فيجهد في بيان علته ليلحق به ما يمانه في ذلك الوصف الذى ظه مناطاً للحكم ، ولا يكفي في ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم ؛ بل لابد أن تقوم اليقينة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما ، وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة :

( الأول ) أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر في جنس الحكم ، ومعنى ذلك أنه اعتبره علة في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس ، ففهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الثاني أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لاعتبارهما تحت جنس قريب ، ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع إجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة في إعطاء حق ولاية التزويج ، ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة في ولاية المال ، وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية ، فيرى المجتهد أن العلة في الحكم الأول هي الصغر لقيام اليقينة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهي ولاية المال ، وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً هنا بعلة الصغر ، وكذلك يلحق بالصغيرة ما شابها في عدم العقل الذى جعل للصغر مظنة له فيزوج كذلك المجتونة .

( ثانياً ) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في الحكم بعينه بأن يجعل وصفاً يدخل هو والـ الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول ، ومثاله

أنه ورد عن الشارع الترخيص في الجمع بين الصلاتين ، في وقت أن كان الجو ممطراً ، ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع ، ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب حلة لذلك الحكم بينهما وهو الجمع بين الصلاتين ، وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الحرج ، فيفهم من ذلك أن العلة هي المطر ، ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس نقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الأشغال الكثيرة .

( الثالث ) أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في جنس الحكم ، ومعنى ذلك أن يرد عنه نص يؤذن بعلة وصف يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس قريب ، ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحاجب لا تقضى الصلاة فيعطله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار ولم يرد الشارع أن هذا هو العلة ، ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن لجنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف ومنه أنه جعل حرج السفر حلة في قصر الصلاة وجمعها ، أما هذه الملاحظة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر ، ومثله أيضاً قولنا إن قليل التينيد — وإن لم يسكر — حرام ، وعللناه بأن قليل ذلك يذهب إلى كثيره ، فهذا مناسب لم يظهر تأثيره بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنى حرّمها الشرع كتحريم الزنى .

وهذه الأوصاف الثلاثة التي قام البرهان على أن الفاعل اعتبرها اعتباراً ماسماً للمتكلمين من الأصوليين الوصف المناسب للملائم ، لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام على ذلك البرهان .

وقد لا يجد المجتهد إلا الحكم مقروناً بالوصف ، ولا يجد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره ، مثال ذلك أن يرد عن الشارع « لا يرب القتال » فيرى بالاجتهاد أن الوصف هو فعل عزم لغرض قاسد ، والحكم المترتب عليه المعاملة بنقيض المقصود يتم بقياس عليه من طلق زوجته في مرض موته فرازا من إرثها فيعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها ، فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع

ما يدل على اعتباره بأى نوع من الاعتبارات السابقة ، ويسمى ههنا بالمناسب الغريب للمعنى الذى أضناه . أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الإرث فإنه يكون من نوع المؤثر ، وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع ، فإن حكم الأصل الحرمان من الإرث ، ومع هذا الاختلاف لا يصح قياس ، وهذا القسم من أقسام العلل اختلف في قبوله فقال جماعة : إن المعلن به متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علته ، ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التعبد والتحكم ، ويحتمل أن يكون لمعنى مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذى أبداه المعلن ، والغزالي من القائلين بقبول هذا التعليل ولذلك انتصر له ، وأفاض القول في رد هذه الحجة . قال : إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع ويغلب ذلك على الظن ، ثم ضرب لذلك مثلا يوضح الأقسام الثلاثة من التعليل — وهى المؤثر ، والملائم والغريب — بمن رأى ملكا قتل جاسوسا فإذا كان من عادة ذلك الملك ضرب الشاتم ومعاينة المسمى ، فعلم الناظر ذلك القتل بوصف الجاسوسية فهو وزان الملائم ، وهو مقبول اتفاقا من القائلين ، وإذا كان من عادة الملك الإحسان إلى المسمى والإغضاء عن الجاسوس ، فعلم الناظر ذلك القتل بالجاسوسية فإنه لا يصح وهذا النوع سيأتى الكلام فيه ، وبقيت مرتبة ثالثة ، وهو من لم تعرف له عادة أصلا فى الجاسوس ولا فى جنسه ، فنحن نعلم أنه لو قتله غلب على ظنون العقلاء الحوالة على الجاسوسية ، وأنه سلك مسلك المكافأة ، لأن الجريمة تناسب العقوبة .

أما قولهم : لعل هناك مناسبا آخر لم يظهر لنا ، فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعث عليه فهو معدوم فى حقنا ، ولم يكلف المجتهد غيره . وعليه دلت أقيسة الصحابة . ثم قال إن المدار فى كل ذلك على الظن ، والظن على مراتب ، وأقراء المؤثر فإنه لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذى لا يلائم ، وهو أيضا درجات ، فيختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع بطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد ، اه باختصار .

وقد يجد المجتهد فعلا من الأفعال ورد من الشارع فيه حكم ويرى فيه وصفا يناسب حكما آخر من حظر ، أو طلب ، أو إباحة أو لم يرد عنه حكم في ذلك الفعل والوصف يناسب حكما ، وهذا الوصف قام الدليل على اعتباره بنوع من الاعتبارات الثلاثة السابقة ، بأن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتباره عينه في جنس الحكم المراد إصطاؤه له ، أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه .

وهذا النوع يسميه متمكرو الأصوليين المناسب المرسل الملازم ، ويسميه المالكية المصالح المرسل ، ويسميه الغزالي الاستصلاح ، هذا الوصف إما أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية ، وإما أن يكون مناسباً لغير دونها من الحاجي والتحسيني ، فإن كان مناسباً لضروري فلا نزاع في جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه ، وإن خالف فصامعنا ، ومثل له الغزالي بكفار تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدومنا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن نرى هذا الترس حفظاً لساير المسلمين وتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق — وهو قتل من لم يذنب — لم يشهد له أصل معين ثم قال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على طريق مبن وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورية ، قطعية ، كلية ، ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسباً حاجياً — أو ضرورياً ظنياً — أو ضرورياً قطعياً جزئياً — لم يجز الإقدام على ما عرف عن الشارع تحريمه في الجملة ، ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحو واحداً لنجوا وإلا غرقوا بجلتهم لا يجوز إغراق أحدهم لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يمتنع واحد للإغراق إلا أن يمتنع بالقرعة ولا أصل لها .

ومثل ذلك إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحمل رمي الترس ، إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة إلى غير ذلك من الأمثلة ، ورأى الغزالي واضح متى كان الحكم المراد إصطاؤه للفعل مصادماً لنصوص شرعية ، فإن ذلك لا يجوز إلا إذا انضحت الضرورة

انضاضا تاما وكانت الضرورة للأمة كلها ، وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد للحكم ، فإن كان فالحكم إنما يعطى بالقياس المتبرع عند جميع القائسين ويكون مخصصا للنص على ما تقدم أما إن كانت المصلحة من الرتبين الأخيرتين فلا يجوز للحكم بمجرد ما من غير أن تعتد بأصل إلا إن جرت مجرى الضرورات فلا يعد في أن يؤدي إليه اجتهد مجتهد .

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أم ما يمرض المجتهد في استنباط الأحكام أردنا أن ننقل هنا فصلا كتبه الفزالي في المستصني يشير وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي . قال : فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنباط بالسرفعة مصلحة ، فهل يقولون بها ؟ قلنا : قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تمارضها أخرى وهي مصلحة المضروب . فإنه ربما يكون بريئا من الذنب . وترك الضرب في مذهب أهون من ضرب بريء ، فإن كان فيه فتح باب يسر معه انتزاع الأموال في الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء ، ثم قال : فإن قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلة بأموال الناس وحرهم وسفك دماهم بإثارة الفتنة ، والمصلحة قلة لكف شره فإذا ترون فيه ؟ قلنا : إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه ، إذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة إلى القتل ، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية . فإن قيل : إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحبه إلا إينار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والإغراء جدا عند الإفلات ؟ قلنا : هذا رجم بالظن وحكم بالوهم ، فربما لا يفلت ولا تبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لاسيما إليه ، فإن قيل : فإذا اتسرك الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس ، بل يدرك ذلك بغلبة الظن ؟ قلنا : لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجعين في تلك المسألة ، وعلموا بأن ذلك مظنون ، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع ، إذ هو ظن قريب من من القطع ، والظن القريب من القطع إذا صار كليا ، وعظم الخطر فيه فتحترق الأشخاص الجوزية بالإحاطة إليه .

فإن قيل : إن توقفتا عن السأى فى الأرض بالفساد ضرراً كلياً بتمريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك ، وغلب ذلك على أفئدة بما عرف من طبيعته وعاد المجربة طول عمره ؟

قلنا : لا يبعد أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى قتله ، إذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة ، وإن لم توجب القتل وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته .

فإن قيل : كيف يجوز المصير إلى هذا فى مسألة الترس وقد قلتم إن المصلحة إذا خالفت النص لم تقبح كإيجاب صوم شهرين على الملوكة إذا جامعوا فى نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى : ( ومن يقتل مؤمناً متعمداً ) وقوله : ( ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ) وأى ذنب لمسلم يترس به كافر ؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها حظر كلى فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها المسلوك ، فإذا كان غاية الأمر فى مسألة الترس أن يقطع باستئصال أهل الإسلام ، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداء للمسلمين وخالف النص فى قتل النفس التى حرم الله تعالى ؟

قلنا : لهذا نرى المسألة فى محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك ، ويتأيد بمسألة السفينة وأنه يلزم منه قتل تلك الأمة لاستصلاح ثلثها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف فى أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كمشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس فى الدفع ، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا فى غصصة إلى أكل واحد ، وإنما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً ، لكن الدكلى الذى لا يمحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد ، وكذلك لو اشتبهت أخته من الرضاع بنساء بلدة حل له النكاح ، ولو اشتبهت بعشر وعشرين لم يحل ، ولا خلاف أنهم لو قترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم ، وإن كان التحريم عاماً لكن تخصصه بنير هذه الصورة ، فكذلك هنا التخصيص ممكن .

وقول القائل : هذا سفك دم محرم مصوم يمارضه أن فى الكف عنه إهلاك

حما معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئى فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطدام الكفار أم مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد . فهذا مقطوع به من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل .  
فإن قيل : فتوظيف الخراج من المصالح فم له سبيل أم لا ؟ .

قلنا : لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجند . أما إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بمخرجات العسكر ، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مفسدات كفاية الجند .

ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج ، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤيده كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذى شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور ، وكان هذا لا يخلو من شهادة أصول معينة ، فإن لولى الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفمصاد وثن الأدوية وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه ، وهذا أيضاً مؤيد مسلك الترجيع في مسألة الترس . لكن هذا تصرف في الأموال ، والأموال ممتثلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها ، وإنما المحذور سفك دم معصوم من غير ذنب مفاك .

فإن قيل : فبأى طريق يبلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين ، فإن كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالصلحة ؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا إلى الشبه بحد القذف ؟ قلنا : الصحيح أنه لم يكن مقدراً ، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنهال وأطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتفويض بأربعين ، فأروا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزيرات مفروضة إلى رأى الأئمة فكانه ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة ، وقيل لهم اغلوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للقبو . ومع هذا قلتم يريدوا الزيادة على تعزير رسول



الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع فأرأوا الشرب مظنة للفسق لأن من سكر هذى ، ومن هذى أفتى ، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل ، لأن هذه الأسباب مظان ههذه المعاني فليس فيما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً .

فإن قيل : فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته ، وقد انتظرت سنين وتضررت بالمعزوبة أفسخ نكاحها بالمصلحة أم لا ؟ وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستقيم الآخر . ووقع البأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج وحرمة هل زوجها المالك لها في علم الله تعالى ؟ وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتوقعت عدتها وبقيت ممنوعة عن النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكفي بتربص أربع سنين ؟ وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً ؟

قلنا : المسألتان الأوليان مختلفان فيما في محل الاجتهاد ، فقد قال عمر : تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر ، وبه قال الشافعي في القديم ، وقال في الجديد تصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها لأنها إن حكمتنا بموته بغير بيينة فهو بعيد ، إذ لا لدراس الأخبار أسباب سوى الموت ، لا سيما في حق الخامل الذكر النازل للقدر ، وإن فسختنا فالفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعتذر وهرب من جهة الزوج من إفسار وجب وعنة فإذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع عن الوطء . وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة . فإن قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبها أيضاً ودفع الضرر عنه واجب ، وفي تسليم زوجته إلى غيره في غيبته ، ولعله محبوس أو مريض معذور ، إضرار به فقد تقابل الضرران . وما من ساعة إلا وقدم الزوج فيها ممكن ، فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض ، وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ، ولو قيل بالفسخ من حيث تغذر لمضاء العقد فليس ذلك

حكماً بمجرد مصلحة لا تمتد بأصل معين ، بل تشهد له الأصول المعينة . أما تباعد  
الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يلقنا خلاف عن العلماء ؛ وقد أوجب  
الله تعالى التبرص بالأقراء إلا على اللأث يقطن من الحيض ، وليس هذه من الآيات  
وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة ، فتل هذا القدر النادر لا يسلطنا  
على تخصيص النص ، فإننا لم نر الشرح يلتفت إلى النادر في أكثر الأحوال ، وكان  
لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين ؛ لكن لما أوجبت العدة  
مع تعليق العلاق على يقين البراءة غلب التمسك بها .

وخلاصة قوله : أن القول بالمصالح المرسلة عند معارضتها لحكم شرعي مستفاد  
من نص أو إجماع محل نظر وتردد ، وهو إما صالحة للاعتبار متى كانت ضرورية  
قطعية كلية ، وفيما عدا ذلك لا تعتبر . فلا يمكن بها تخصيص النصوص العامة فضلاً  
عن إلغائها ، ولا يريد النزالي بالقاعلي ما يفيد ظاهر القبط من أنه ما لا يتصور  
خلافه . بل ما غلب على الظن بدليل أمثله وما قاله أثناء كلامه . إن كان جمهور  
الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسلة . فإن معظم الفقهاء في استنباطهم كثيراً  
ما يعملون عليها ، وسلفهم في ذلك هم بن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه اعتبر هذه  
المصالح في كثير من اجتهاداته . فهو الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن  
عدم من المستحقين ، وأسقط الحد من السارق عام المجاعة ، وترك التغريب في الزنى  
بعد أن لحق أحد المغربين بالروم وتنصر ، وجعل الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً  
بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وصدر من  
إمارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه ، وله من ذلك كثير . وقد وافقه في بعض هذه  
الاجتهادات جميع الفقهاء ووافقه بعضهم في شيء منها ، ولكننا نرى — كما يقول  
النزالي — أن الاسترسال في هذا الباب حرج ، ونقول إن المصالح المرسلة يجب أن  
تعتبر ما دامت لا تعود على نص بالإبطال ؛ وإن أبطلت أو خصصت فلا تعتبر إلا  
عند الضرورات الكلية المثبته . أما إذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأى  
اعتبار ولا إلغاء فلا يعتبر قولاً واحداً ، وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسى  
للتغريب . ومثله ما إذا دلت الأصول على إلغاء الشارع اختياره كما ورد أن يحيى بن يحيى

الشيء ألقى خليفة الأندلس — وقد جامع في نهار رمضان — بأن يصوم ستين يوماً ولم يفته بالتخير بين أنواع الكفارات ، كما هو مذموب مالك ، لأن الصوم أشق عليه وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهوته فإن هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغائه في التشريع وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين ( ما يريد الله لجعل هديكم في الدين من حرج ) فقل هذا التليل ملغى ؛ والله أعلم ..

وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجملة علة له ، وإن كانت شرطاً في جميع العمل المستنبطة ، وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلة لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جملة علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء ، فلا يجوز العمل بالوصف المخالف إلا بعد أن يقوم الدليل على اعتباره إلا إذا كان ذلك اوصف مناسباً لمصلحة ضرورية ، فإنه يجوز العمل به عند الجميع .

تقسيم العلة :

قسم الحنفية العلة إلى سبعة أقسام :

(١) ما كان علة اسماً ومعنى وحكماً . والمراد بالعلية الاسمية أن تكون العلة موضوعة لموجبه أو أن يضاف إليها الحكم . وبالعلة الحكمية أن يتصل بها الحكم من غير تراخ وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلها ما يبيع الصحيح للملك .

(٢) العلة اسماً فقط كالإيجاب المعلق بشرط فإنه موضوع لموجبه ويضاف الحكم إليه بحد وجود الشرط ، لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به .

(٣) العلة اسماً ومعنى كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للملك ومؤثر فيه لكنه لا يتصل به الحكم لمانع ، ولذلك إذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب ، فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع . ومن هذا التروح الإيجاب المضاف إلى وقت كقوله : قه على أن أتصدق بدينم غداً -

ولما لم يكن علة حكما لم يلزمه التصديق حالا ولكونه علة اسما ومعنى جاز التعميل ، ومنه  
النصاب إلا أن للنصاب شيئا بالسبب لأنه يترأى حكمه إلى ما يشبه العلة وهو الحول  
الذى أقيم مقام الغناء : وليس الحول علة وإلا كان النصاب سبباً عصباً ، فإن السبب  
هو ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة . ولما في النصاب من السلبية جاز التعميل ،  
ومما يشبه السبب من العلل مرض الموت ، فإنه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن تلك  
المال لحق الوارث ويشبه السبب لأن الحكم إنما يثبت به إذا اتصل به الموت لأن  
العلة مرض ميت وذلك معدوم في الحسب ولذلك لم يثبت الحجر فيملك المتبرع له  
ما أعطى حالا ولا يحتاج لتملك جديد لو برى . فإن مات ظهر أنه تصرف بعد الحجر  
فتوقف على إجازة الورثة .

ومنه الزكية فإنها علة لوجوب الحكم بالرجم في الزنى ولكنها بمعنى علة العلة عند  
الإمام ، فإن الشهادة لا توجب الحكم دونها . وعلة العلة بمنزلة العلة في إضافة الحكم  
ولذلك لو رجح المزكون عن تركيبتهم ضمنوا الهدية عند الإمام وإنما أضيف الحكم إلى  
الشهادة لأن الزكية إنما هي وصف لها .

وكل علة لعلّة توجب حكماً فهي علة تشبه السبب ، ويقال لها سبب في معنى العلة :  
أما كونها علة فلأن العلة لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافاً إلى الأولى  
بواسطة الثانية ، فهي كلمة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم للأولى دون  
حقيقتها وأما شبهتها بالسبب فلأنها لا توجب الحكم إلا بواسطة والعلة الحقيقية  
لا تترقب على واسطة ومثال ذلك شراء القريب فإنه علة للملك الذي هو علة العتق .

(٤) علة معنى وحكما كآخر أجزاء العلة المركبة فإن الحكم لا يضاف إليه وحده  
فلم يكن علة اسماً ، لكن له دخل في التأثير ، ويصل به الحكم .

(٥) علة اسماً وحكما وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر كالسفر والمرض  
لترخيص فإن المؤثر فيه إنما المشقة ، وكالتوهم للحدث فإن المؤثر إنما هو خروج  
النفس ؛ إلا أن النوم لما كان علة في سببه وهو الاسترخاء أقيم مقامه ، فكان علة  
اسماً لإضافة الحديث إليه .

(٦) علة معنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلاً في التأثير ،  
لكن لا يضاف إليه الحكم ولا يتصل به .

(٧) علة حكماً كالشرط في تعليق الإيجاب فإنه يتصل به حكم لكن ليس مؤثراً  
فيه ولا يضاف إليه .

### شروط العلة :

قد علم عانقدهم أن للعلة شروطاً لازمة متفقاً على اشتراطها وهي الظهور والانضباط  
لأنها معرف للحكم والمعروف يلزم أن يكون كذلك ، والمناسبة لأنها إما الحكمة  
في تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة وبقيت شروط اختلف في لزومها وما نحن  
نبيدنها مع بسط آراء المخالفين فيها :

(١) ألا يكون الحكم وجودياً والوصف الملل به عدى . قال المشترون : إن  
معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم . والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف  
فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما عدم المضاف . فإن كان مضافاً  
لوصف في شرعية الحكم معه مصلحة فهو مانع من الحكم لا علة له لعدم تلك المصلحة  
كما لو قيل : يحرم اللين لعدم إسكاره ، وإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه  
مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم ، وعدم المانع ليس مقتضياً لأنه  
ليس مناسباً ولا مظنة مناسب فلا بد من مقتضى كما لو قلت : أعطيت قرشاً لعدم  
المانع ، واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع .

وإن كان مضافاً إلى وصف يتنافى ما يتناسب الحكم كما لو قلت : يعطى  
لعدم الراحة ، فيمكن أن يقال إن عدم التناقى المناسب مظنة المناسب فيصلح علة ،  
ولكن ذلك غير صحيح ، لأن المناسب الذى عدم ما يتنافى مظنة لوجوده إن كان  
وصفاً ظاهراً متصطلاً كان هو العلة الحقيقية وينفى عن تلك المظنة ، وإن كان خفياً  
فتقيضه خفى مثله لاستواء التقيضين وضوحاً وخفاءً فلا يصح للعلة .

وإن كان مضافاً لوصف لا يتنافى المناسب فوجوده وعدمه سواء ، فليس عنده

بخصوصه أولى بالعلية من وجوده كما لو قلت : يقطر لعدم صديق مجلس  
بجانيه — لا يتافى المشقة ، فوجوده وعدمه بيان ، وهذا الدليل يمنع التعليل بعدم  
مطلقا سواء كان الحكم وجوديا أو عدميا ، ولذلك اختار ابن المهام منع التعليل  
بالعدم هل أى حال : وقال إن كل موضع عال فيه بالعدم فإن التعليل فيه لفظي ،  
والعلة الحقيقية هي الوجف الوجودى المضاد لذلك العدم ومن هذا التعليل اللفظي  
ما يعلمون به عدم الحكم لعدم العلة كما قال محمد : لا يضمن ولد المنصوب لأنه لم  
يفض ، وكما في قول الإمام : لا خمس في العذر لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا وكاب  
فهو تعليل لفظي لأن غايته أن لا حكم لعدم وجود العلة ، وليس هذا في شيء من  
التعليل المبحوث عنه .

وقال قوم : يجوز التعليل بالوصف المدى لأنه يقال : ضرب فلان خادمه لأنه  
لم يمتثل ، فالحكم الوجودى بالعدم ، ويقال إن القرآن معجز للتعدي وعدم  
المعارض ، والجواب عن الأول أن العلة في الضرب إنما هي الكف عن الامتثال  
وهو وجودى ، وعن الثانى أن عدم المعارض إنما هو شرط لاجزاء علة ، ولو سلت  
جزئته لجوابه أن هذا ليس من العلل المبحوث عنها في باب القياس وهي الأوصاف  
المناسبة لشرعية الأحكام ، وإنما هذا وأمثاله من المعرفات .

(٢) ألا تكون العلة المستبقة قاصرة ، ومعنى قصورها ألا توجد في محل آخر  
يقاس على الأصل ، واختار ابن المهام أن ليس بشرط لأن معنى تعليل الحكم بعلة  
قاصرة على علمه ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف ، وهذا الظن لا يتدفع بسبب  
القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في العلة المنصوصة .

اعترض المانعون بأنه لا فائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل إلى تعدية  
الحكم الذى هو المقصود من القياس ؟ وجوابه : أن تعليل الأحكام ليست فائدته  
منحصرة في تعديتها ، بل هناك فائدة أخرى وهي معرفة حكمة التشريع ، وبالتأمل نجد  
هذا الخلاف لفظيا ، لأن المانع إنما يمنعه بصفته قياسا إذ لا يقاس مع قصور

الوصف والمجوز يجوز بصفته إبداء المحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذلك محل نزاع لأنه لا قياس بدون علة متعددة ولا مانع من إبداء علة الحكم .

(٣) عدم النقص في الملل المستنبطة ومعنى النقص تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة ، وقال بعض الأصوليين : لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة ، وعثار المحققين أنه لا يقدح تخلف الحكم في المستنبطة إذ تعين المانع من وجود الحكم في محل النقص ، وإن كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقص ، وكان الحكم فيه على خلاف ذلك ، فذلك العلة قد رأتها لمانع ، وإن كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقص فلا تعارض ، وبناء على ذلك لا يملل بعلة منقوضة بلامانع ، ويجوز إن كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لمعوم دليل الحكم ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ لأن تخصيص العلة معناه أن الوصف يوجب الحكم في محال لوجودها إلا محل المانع ، والمانع هو دليل التخصيص .

وإذا قيل : إن العلة هي جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظياً .

وقد تقدم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع إلى خمسة أقسام :

الأول - ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر والمانع عدم الحلية .

الثاني - ما يمنع إتمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية ، كبيع مال الغير فإن العلة تامة في حق العاقد وهو الفضولي حتى لم تكن له ولاية الإبطال ولم تتم في حق ذي الولاية حتى كان له إبطاله .

الثالث - ما يمنع ابتداء الحكم كبيع الشرط للبائع ينص أن يملك المشتري المبيع وإن انعقد البيع في حقهما على التمام .

الرابع - ما يمنع تمام الحكم كبيع الرقبة لا يمنع الحكم وهو المالك ، لكن لا يتم بالقبض مع ثبوت الخيار ويمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء ولا رضا البائع .

الخامس - ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تماماً ، ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض إلا تراش أو قضاء .

(٤) ألا تكون العلة مكسورة ، والكسر هو نقض الحكمة التي كانت العلة مظنتها ، ومعنى نقضها أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم كالترخيص بقصر الصلاة لعله السفر وهو مظنة المشقة التي شرع القصر لتخفيفها ، ثم نظرنا في ذى الصنعة الشافة المقيم فوجدناه لا يرخص له في قصر الصلاة مع وجود الحكمة ، وهي المشقة ، فنرى الكسر قادحاً في العلة يمنع صحة علة السفر ، والصحيح أن عدم الكسر ليس شرطاً ، وأن الكسر لا يقدح في صحة العلة ، لأن الشارع لما رأى الحكمة بما يعني ، أو بما لا يضبط فاطمأ الأحكام بأوصاف ظاهرة متعينة هي مظنات تلك الحكم ، فصار الاعتبار لتلك الأوصاف ، لأن الحكم لا يصلح لمناط الأحكام لحقتها أو عدم انضباطها ، فإذا رأى في البكر حياة يمنة من إبداء زايها في أمر الزواج لجعل لإذنها سكوتها تم وجدنا ثبوتها في أوفر حياة لظروف أخرى لم يجعل لإذنها سكوتها . وإلا يمكن أن توضع في شرائع قواعد عامة ، أما القطع بالانقضاء الحكمة مع وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه ، وهندم معنى آخر يطلقون عليه اسم النقض المكسور ، وهو أن تكون العلة ذات جزئين مثلاً فينقض بعضها باعتباره مستقلاً بالحكمة ومثاله ما إذا استدلل شافعي على إبطال بيع المبيع الغائب معللاً ذلك بأنه مبيع مجهول العفة فهو باطل قياساً على بيع شيء غير معين ، فينقض المعارض هذه العلة مقتصرأ على الجملة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها ، وهي مجهولة الزوج ، والسفد صحيح باتفاق ، مثل هذا لا يقدح في العلة إلا إذا أضاف المعارض إلى ذلك إلغاء الجزء المتروك لأنه يكون حيثئذ بمثابة تردد بين أن تكون العلة بمجموع الوصفين ، وذلك غير صحيح لإلغاء أحدهما ، وأن تكون العلة ماسوية للمنفى فتكون منقوضة .

(٥) أن تكون العلة منسكة والعكس أن يقتضي الحكم عند انتفاء العلة ، واشتراط الانعكاس مبنى على أن الملل المستقلة لا تعدد ، فتي انتفت العلة التي الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث ، فأما المحروزون لتعدد ما فلا يشترطون الانعكاس ، لأنه لا يلزم عن انتفاء علة أخرى ، وهذا مختار المحققين ، وقال القاضى : يجوز التعدد إذا كانت



( تنبيه ) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط ، وتخرج هذا هو الذي يجرى فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين .

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلل يسمونه تنقيح المناط ، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل وينوطه به ، وتقترن به أوصاف لادخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتناء حتى يتسع الحكم . مثاله إيجاب العتق على الأحرار حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإننا نلحق به أحراراً آخر بخبر بقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على الواحد : حكى على الجماعة ، أو بالإجماع أن التكليف يعم الأشخاص ونلحق به التركي والعجمي ، لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكاف لاوقاع أحرار ، ونلحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا نعلم أن المناط هناك حرمة رمضان ، لاحرمة رمضان الذي حصلت فيه الحادثة ، ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لادخل له في الحكم بل يلحق به الزنى لأنه لا اشتد في تلك الحرمة ، هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما قبل بمادة للشرح أنه لادخل له في التأثير ، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً كيوجب الكفارة بالأكل والشرب ، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع ، ويمكن أن يقال : الجماع بما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه كفارة وازعة بخلاف الأكل ، وهذا محتمل .

وفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يسبغ المناط بالنص لا بالاستنباط ، ولذلك أقربه أكثر منكرى القياس ، وهناك نوع ثالث من الاجتهاد ، وهو تحقيق المناط وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جرازه وهو أن يعرف الحكم وعلة ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرها كما يقال : شهادة العدل مقبولة فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضي ، وربما قيل : إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه بقبه ولا ما .

بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبيهة ، والمراد بذلك الملة المستبقة المعبرة ، أما إن كان بطريق التأثير على مادل النض أو الإجماع على كونه علة فاقتران أخرى بها لا يضردها ، كالقول والمس . ولخزولة والعمومة في الرضاع ، إذ ذل الشرع أن كل واحد من المعنيين علة على حياها . أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى . مثاله من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً فظننا أنه أعطاه لفقره ، وعللنا به ، وإن وجدناه قريباً هللنا بالقراءة ، فإن ظهر لنا الفقير بعد القراءة أمكن أن يعزى الإعطاء للفقر لا للقراءة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك . لأن تمام الظن بالسبر ، وهو أنه لا بد من باعث على المعطاء ولا باعث إلا الفقير فإذا هو الباعث ، أو لا باعث إلا القراءة فإذا هو الباعث . فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر وهو أنه لا باعث إلا الكذا . وكذلك عتقت بريرة تحت عبد ، غيبرها النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقول أبو حنيفة : خيرها لملكها بنفسها ولزوال قهر الرق عنها فإنها كانت مقهورة في النكاح . وهذا مناسب فينبى عليه تغييرها . وإن عتقت تحت حر فقننا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجرى ذلك في الحر فكيف يلحق به ؟ وإمكان هذا يقدح في الظن الأول فإنه لا دليل عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين . ثم قال : والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضروره اتحاد الملة وإلا انقطع شهادة الحكم للملة ، وما لا يفتقر إلى السبر كالأثر فوجود علة أخرى لا يضر ، وكما يجوز تمدد العلل لحكم واحد يجوز أن تكون الملة الواحدة باعثة على أحكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة . ولا معنى لقول المائنين : إن في ذلك تحصيل الحاصل ، لأن المصلحة حصلت بالحكم الأول إذ أن ذلك إنما يكون صحيحاً لو كان المترتب على المعكدين مصلحة واحدة ، وليس هذا بلازم .

(٦) ألا تكون لملة متأخرة عن حكم الأصل ، لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان لتسريع الحكم بلا باعث وأن الحكم لم يشرع لها . ومثل ذلك أن تغل ولاية الأب على صبي عن الجمنون ليقاس عليه الكبير الجمنون ، فهذا التعليل غير صحيح . ثبوت الولاية قبل الجمنون .

(٧) ألا يلزم من التعليل بها إبطال حكم الأصل ، فإن كان كذلك بطلت الملة بدون الحكم ومثل هذا ما إذا أوجبت زيادة فيه .

(٨) ألا تكون معدية في الفرع حكما يخالف نصا أو إجماعا فيه ولا رأى صحابي كذلك . وهذا إنما يلتزمه من يقدم قول الصحابي على القياس لظنه أنه إنما قال الحكم في الفرع من سماع ، والنص مقدم على القياس . وقد يمرض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر . وأجيب بأنه احتمال ضعيف . وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم إذا قدم على القياس فذلك مفهوم ، لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل ( انظر الاحتجاج بقول الصحابي ) .

( تنبيه ) يجوز أن تكون الملة حكما شرعيا كقولنا : بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس ويجوز أن يكون وصفا عارضا كالشدّة المطربة في الخمر أو لازما كالطعم والتنذبة والصغر ، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة ، أو بوصفا مجردا أو مرکبا من أوصاف كالقتل العمد العدوان .

#### مسائل الملة :

مسائل الملة هي طريق إثباتها ، وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي لمليته ، بل لابد من دليل على الاختيار . وهما هي الأدلة :

(أولا) الإجماع في عصر من العصور على علية الوصف ، وإذا كان الإجماع قطعيا وطريق وصوله إلينا قطعيا ووجود الملة في الفرع كذلك ، ولم يكن هناك معارض كان ثبوت الحكم في الفرع قطعيا ، وإلا فهو ظني .

(ثانيا) النص وهو قسمان ، صريح . والصريح مراتب :

(١) ألفاظ تفيد العلية ولا تحتمل غيرها ، نحو : لملة كذا ، أو لأجل كذا ، أو كي يكون كذا ، أو إذن يكون كذا .

(ب) ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتمل غيرها كاللام ، والياء ، وإن الشرطية وأن التناصية ، وإن وأن التناصيتين .

(ج) ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيد من خارج كالفناء الداخلية على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للمعقب ، وإنما تفسد العملية من جهة الترتيب .

(د) ألفاظ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوى لا في لفظ الشارع لاحتمال الغلط من الراوى ، ولكن هذا الاحتمال لا يبنى الظهور .

وغير الصريح هو المعبر عنه بالإيماء والتنيه ، هو ترتيب الحكم على الراوى فيفهم منه أن الراوى حجة لذلك الحكم ، وإلا كان هذا الترتيب مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب . ومن صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم وإلا كان عبثاً وهو منزه عنه . ومن الإيماء لا يقضى للقاضى وهو غشيان فإنه يرى إلى أن اللغة في النهى إنما هو الغضب . فإن ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو : (أحس الله البيع) حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة ، أو ذكر الحكم وحده ولم يذكر الوصف فليس بإيماء عند من يشترط ذكرهما ، ومن الإيماء أن يفرق النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو : « لا يرت القاتل » بعد ثبوت عموم الإثراء له ونفذه ، أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو : (ولا تقربوهن حتى يعطرن) . أو في ضمن استثناء نحو : (فنصف ما فرستم إلا أن يعفون) أو في ضمن شرط نحو : «إذا اختلف الجنسان فيعوا كيف شئتم» .

(ثالثاً) السبر والتقسيم ، ومعناه تحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون حجة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيتها كما يقال : حرم الربا في البر ، ولا بد من علامة تضبط بجرى الحكم من موقعه . ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل ، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت . الطعم ، لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل عن أمرين : أحدهما لا بد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلة ، فيقال : ليس كذلك فإنه إذا صار دقيقاً وخجراً وسويقاً بقي حكم الربا مع زوال اسم البر ، فدل على أن مناط الربا أمر أهم من اسم البر . الثاني أن يكون السبر حاصراً

للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة ، وقد يرافقه على ذلك مناظره  
وقد لا يسلم له الحصر ، وحيث يكتفى أن يقول : هذا متعدي قدرق في البر فإن  
شاركته في الجمل بغيره لزمك ما لزمي ، وإن اطلعت على علة أخرى لزمك التثنية  
عليها حتى ألقى في محنتها أو فسادها .

وطرف الحذف هي :

أولاً — إلغاء الوصف المحذوف ، ويكون ذلك ببيان أن الحكم قد ثبت  
في محل آخر بالوصف المستقيم وحده ، فالمحذوف لا أثر له ، ولما كان في هذا  
إثبات وعدم علية الوصف بثبوت الحكم دونه في محل أشبه بنقي العكس به لإثباته  
إنما يكون إياه إذا أردنا بالإلغاء أنه لو كان المحذوف علة لالتقي الحكم عند  
إتفائه ، وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستقيم جزؤها ،  
ولو كان كذلك لما كان المستقيم مستقلاً بالحكم ، وقد ثبت استقلاله ، وإنما يرد  
على هذا اعتراض آخر ، وهو أن الوصف المستقيم إذا استقل بالحكم الملقى  
في محل فليسكن ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعي إلى هذا  
التطويل ، كما لو أراد أن يقيس النور على البر في الربوة ، فقال إن العلة إما  
العلم وإما القوت وإما الكيل ، والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت  
فيقول المناظر : فقيس على الملح ابتداء تستغنى عن ذكر البر وإبطال علة وصف  
القوت فيه ، وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات آخر ليست في البر  
فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر .

( ثانياً ) بيان أن هذا الوصف الذي يريد إلغاءه طردى ، من جنس ما علم  
من الشارع إلغاؤه مطلقاً كالطول والقصر ، فإنه لم يعتبر في القصاص ، ولا الإرث  
ولا العتق ولا الكفارة أو بالنسبة إلى هذا الحكم وإن اعتبره في غيره كالدخول  
والأمانة في المتق فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والأفضية وولاية النكاح  
والإرث ، علم منه إلغاء الاختلاف بهما في المتق .

(ثالثاً) ألا تظهر الوصف الملحق مناسبة ، ومعنى ذلك ألا يقوم البرهان على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبارات سابقة ، وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفي في إلمية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلا بد أن يكون من قسم الملائم لا القريب .

(رابعاً) الدوران ، ويسمى الطرد والعكس . والوصف الدائر هو وصف يوجد الحكم مع وجوده ، ويتحقق عند انتفاءه وهذا المسلك نفاه الخفية والمحققون من غيرهم . وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، ولا معنى للطرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو النقص ، فهو كقول القائل : زيد عالم ، لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ، ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل . والحق أنه لا يعلم عالماً بانتفاء دليل الجهل وكونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم ، بل يتوقف فيه على ظهور الدليل ، وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأنه ليس بشرط في العلل للشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ، ولأن زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون لأن الوصف ملازم للعلّة كالراحة في الخمر ، أو لكونه جزءاً من أجزاء العلّة ، أو شرطاً من شروطها ، والحكم يتحقق بانتفاء بعض شروط العلّة وبعض أجزائها . فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم ، والحق أن الوصف الدائر مع الحكم إذا كان مناسباً فإن ذلك ضد الظن بعلمية .

قال ابن الممام : وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف . أما معه ، وهو مراد ، فلا خفاء في حصول ظن علمية بالدوران بخلاف ما لم يظهر له فيه مناسبة كالأشياء للتحريم .

قياس الشيء :

اضطرب الأصوليون في تعريف الشيء ، واختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته وبيان ذلك أننا نقدر أن قد تنال في كل حكم مصداحة مناسبة للحكم ، وربما لا يطلع على حين تلك

المصلحة ، لكن يطلع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة ، فهو ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذى يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كنسابة الشدة للتحريم ، وممتاز عن العرود بأن العرود لا يناسب الحكم ولا المصلحة المظنونة للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالها . وأما التشبيه فهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف ليس حلة للحكم ، ولكنه مظنة المصلحة التى تناسب الحكم ، أما قياس العلة فهو الجمع بين الأصل والفرع بما هو علة . قال الفزائى : ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه ، إذ يفسر إظهار تأثير العلة بالنسب والإجماع والمناسبة المصلحية . ومثال قياس الشبه قول أبى حنيفة : مسح الرأس لا يتكرر ، تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار ، وهذه العلة التى فى الأصل قال أبو زيد : إنها من المؤثر ، وغلطه الفزائى فى ذلك . قال : إذ ليس يسلم الشافعى أن الحكم فى الأصل معلل بكونه مسحاً ، بل لعله تعبد ولا حلة له ، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع فى حلة الأصل ، وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره . أيقال إنه تعبد لا يعمل أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف ؟ أو لانه وظيفة تعبدية تمريضية لانفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لكيلا تترك النفس إلى الكسل . أو لانه وظيفة على بدل على الوضوء لا على الأصل ؟ فمن سلم أن العلة المؤثرة فى الأصل هى المسح يلزمه . فالشافعى يقول : أصل يؤدي بالماء فتتكرر كالأعضاء الثلاثة ، فكأنه يقول : هى إحدى الوظائف الأربع فى الوضوء والشبه والتسوية بين الأركان الأربعة ، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة فى الملتين على المذهبين ، ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين فى تحريك الظن إلى أن يترجح . وهذا الوصف يحتاج فى إثبات عليه إلى مسالك من المسالك المتعيرة . فإن ثبت بواحد منها كان علة ولا معنى لإنكاره ، وإذن يرجع الشبه إلى إثبات حلية وصف ليس مناسباً بذاته بأحد المسالك المتعيرة ، وإذا لم يقد دليل على احتباره فالظاهر أنه لا يكفي للإلحاق ولا يمكن للجهل — خصوصاً إن كان مناظراً — أن يعتمد على مجرد الشبه ويصح بذلك من يعترضه .

### السبب والشرط في إضاقته الحكم :

قد علم أن السبب ما يقضى إلى الحكم بدون تأثيره ، ويجب أن تتوسط العلة بينه وبين الحكم وهو فوطان :

الأول — سبب تضاف إليه العلة كما إذا ساق إنسان دابة فعدت فوطت إنساناً قتلته فإن علة القتل هي وطه الدابة والسبب هو السوق ، وإنما كان سبباً لاهلة لأنه لم يوضع التلف ولم يؤثر فيه بل هو طريق إليه ولكن العلة تضاف إليه فيقال : لهذا السبب سبب في معنى العلة ويعطى حكمها فيما يرجع إلى بدل التلف وهو الدية لا إلى ما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا قصاص عليه ولا يحرم من الميراث ، ومن ذلك الشهادة على القتال حتى استحق القصاص بهذه الشهادة ، فهذه الشهادة سبب لأنها لم توضع للقصاص ، ولم تؤثر فيه ، وإنما هي طريقة ، لكن فيها معنى العلة لأنها مؤدية إلى القتل بواسطة إجماع القضاء على القاضى ، فإذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لأنها بدل المحل ولا يقتص منهم ، ومن ذلك وضع الحجر في الطريق وإشراع الجناح وإبقاء الحائط المائل بعد الإنذار الشرعى .

الثانى — سبب لا تضاف إليه العلة لكون العلة فعل غتار كما إذا دل إنسان سارقاً على مكان المال فسرقة ، فالعلة هي فعل السارق ، والسبب هو الدلالة ، وفعل السارق لا يضاف إلى الدلالة لأنه فعل غتار . ومثل هذا هو السبب الحقيقي ، وهو لا يوجب ضماناً فلا يضمن الدال ، وإذا دل إنسان غزاة على غنيمة فغنموها لا يشاركون فيها لأن الفعل منقطعة نسبه إلى السبب، وإذا دفع إنسان سكيناً إلى صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع ، وفي هذا نظر ! لأنه لا يبعد عن سوق الدابة ، ولعلمهم يريدون الصبي للميز ، وإذا قال إنسان لآخر : تزوج فلانة فهي حرة فأنكر بذلك وتزوجها ثم وجدت أمة فلا يضمن الغارق قيمة الولد لسيد الأمة لأن الإخبار سبب محض للاستيلاء وقد وجدت بعه العلة وهي عقد النكاح الذى بإشره الزوج ، ولا يرد على هذا ضمان المودع إذا دل السارق على مكان الوديعة فسرقتها لأنه إنما يضمن المودع فى الحفظ الذى عهد إليه والتزمه بمقد الإيداع ، ولا يرد أيضاً ضمان



الحرم إذا دل صائدا على صيد الحرم فصاده لأنه إنما ضمن بسبب إزالته لأمن الصيد الذى التزمه بإحرامه ، فكل من الصائد والدال مباشر للجرمة . أما إذا دل الحلال شخصا على صيد الحرم فصاده فإن الدال لا يضمن لأن أمن الصيد إنما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الأمن لم يزل بالدلالة . ومقتضى هذه القاعدة أن السائق بالناس لأتمة الجور لا يضمن ، لأن دلالته سبب محض ولكن المتأخرين استحسنوا الفتوى بالضمين لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية .

وقد يطلق السبب إطلاقا مجازيا على الأقوال المتعلقة على شرط من طلاق واعتاق ونذر إذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فانت طالق ، وإن خالفتك فمبدي حر ، وإن ضربت عدى لله على أن أحقته ، وكذلك يطلق مجازاً على اليمين ، وإنما كان الإطلاق مجازياً لأن هذه الألفاظ ليست مفضية إلى وقوع معناها ولا اليمين مفضية إلى الحنث ، بل هى إياها العكس مراد منها المنع ولكن لما نوع إضفاء فى الجملة ولو بعد حين متى حصل المعلق عليه أو حنث الخالف فى يمينه ، وإذا حصل ما علق عليه أو فعل المحظوف عليه صارت هذه الألفاظ حلة حقيقية للوقوع والكفارة لأنها مؤثرة فيها ويضاف إليها الحكم : أما السبب فى معنى العلة فليس كذلك لأنه لم يؤثر فى المسبب وإن أثر فى علته .

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الأسباب شهياً بالعلة الحقيقية حتى إنه لو نزع الطلقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه بطل التعليق لعدم المحلية والعلة تستلزم بقاءها ، وخالفهم فى ذلك زفر ، فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل . أما الشرط فقد علم أنه ما لا يفضى إلى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان :

الأول - شرط حقيقى وهو ما يتوقف الشيء على وجوده فى الواقع كالحياة للعالم .

الثانى - شرط جملى . وهو إما شرعى وهو ما يتوقف الشيء على وجوده شرعاً كاشتبهاد أصحة عقد النكاح و هارة لصحة الصلاة ، وإما للمكلف وهو ما علق

تصرفه عليه مع إجازة الشرع نحو إن دخلت الدار فأنت طالق ، وهذا ليس شرطا محضا لأن العلة امتنع تأثيرها في الحكم بالتعليق . فالشرط المحض محال بين العلة وبين تأثيرها في الحكم .

ولما شابه الشرط العلة في توقف الحكم عليه ولكونه وضع أمارة على وجود الحكم شرعاً أضافوا الحكم إليه أحيانا في المدون إذا لم توجد حلة تصلح لإضافة الحكم إليها وسموه حينئذ شرطا في معنى العلة ، كما إذا شق إنسان زقا فيه سائل فسال مافيه ، أو حفر بئرا في الطريق فوقع فيها حيوان فتلف ، فإن كلاما من الشاق وحافر البئر يضمن . لأن العلة في الأولى ، وهي السيلان لا تصلح لإضافة الحكم إليها ، وهو الضمان ، إذ لا تمضى فيه والشق شرط للسيلان ، فيضاف إليه الضمان ، وعلة السقوط في البئر نقل السائل . وهو كذلك لا يصلح حلة لإضافة الحكم إليه فأضيف إلى الشرط وهو الحضر ، ومن ذلك ما إذا شهد شاهدان بمحصل شرط طلق الطلاق قبل الدخول فحكم القاضي بالطلاق وأزماه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فإنهما يضمنان لأن العلة — وهي القضاء — لا تصلح لإضافة الحكم والإلزام ضمان القاضي . ونقل أنه لا ضمان لأن العلة وإن لم تكن صالحة لإيجاب الضمان صالحة لقطعها عن الشرط لأنها فعل مختار .

ويطلق الشرط إطلاقا مجازيا على كل شرط لا يضاف إليه الحكم أصلا كما إذا حلق الطلاق على أمرين فنقل أولهما . وقد يقال إن هذا جدير بأن يكون شرطا حقيقة لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا إفضاء ، وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما اعترض بعده فعل مختار ولم يتصل قبل المختار بالفعل الأول ولم ينسب إليه ، كما إذا قيد إنسان عبده بجاء آخر وحل قيده فإن الحال لا يضمن إذا أبقى العبد ، ومثله متى ذهب الطائر والحيوان فوراً ، لأن هذا أكثر شرط فيه معنى العلة لأن طبع الطائر والحيوان الانتقال عند عدم المنافع فصار فعله كمشق الزق فيضاف التلف إلى الشرط وانفقوا على التضمنين إذا فتح القفص أو الاصطبل على وجه ينفر الحيوان والطائر لأن خروجهما إذا مفسوب إليه .

( تنبيه ) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط ، ونخرج هذا هو الذي يجري فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين .

وعندهم نوع من الاجتهاد في العمل يسمونه تنقيح المناط ، بأن يضيف الشارع الحكم إلى محل وينوطه به ، وتقترن به أوصاف لآمدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم . مثاله إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالواقع مع أهله فإننا نلتحق به أعرابياً آخر بقوله عليه الصلاة والسلام وحكى على الواحد : حكى على الجماعة ، أو بالإجماع أن التكليف يعم الأشخاص ونلتحق به التركي والعجمي ، لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكاف لاواقع أعرابي ، وتلتحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا فعلنا أن المناط هناك حرمة رمضان . لاحرمة رمضان الذي حصلت فيه الحادثة ، ولو وطئ . أنه أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لآمدخل له في الحكم ، بل يلتحق به الزنى لأنه اشتد في تلك الحرمة ، هذه كلها إلحاقات معلومة سببها حذف ما علم بعبادة للشرع أنه لآمدخل له في التأثير ، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً كما يجاب الكفارة بالآكل والشرب ، إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم فيعم ما يماثل الجماع ، ويمكن أن يقال : الجماع ، لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة ليجرد وازع الدين فيحتاج فيه كفارة وازعة بخلاف الآكل ، وهذا محتمل .

وفهم من ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون بعد أن يمسرف المناط بالنص لا بالاستنباط ، ولذلك أقرب به أكثر مشكوى القياس ، وهناك نوع ثالث من الاجتهاد ، وهو تحقيق المناط وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو أن يعرف الحكم وعلة ثم يراد تحقيق استيفاء الأشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعاً كما يقال : شهادة العدل مقبولة فمناط القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع إلى اجتهاد القاضي ، وربما قيل : إن تحقيق المناط لا يستغنى عنه تنبيه ولا هاشي .

### تقسيم للأقيسة :

قسم الشافعية القياس إلى جلي وخفي ، فالجلي : ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأمة على المبدى في أحكام العتق إمن التقويم على من أعتق بعضها ، والخفي ما علم فيه نفي اعتبار الفارق كقياس التثديذ على الخمر في حرمة القليل منه ، لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم ، وتسموه باختيار الملة إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل ، وقد تقدم تعريف كل في محله ، وقسم الحنفية القياس إلى جلي وهو ما يتبادر إلى الأفهام ، وخفي هو الاستحسان .

### الكلام في الاستحسان :

كثيراً ما يراد لفظ الاستحسان في كلام فقهاء الحنفية ويعملونه في غالب الأحيان في مقابلة القياس فيقولون : القياس يقتضي الخطر والاستحسان : يقتضي الإباحة فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله ، ويرجح عليه ، وقد أكبر معارضون إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه كثيراً بلا دليل . ومن هنا يقول الشافعي رحمه الله : من استحسن فقد شرع ، وتبعه الأصوليين من المتكلمين في رد الاستحسان وعده من الأدلة الفاسدة التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام ، ولكن كبار الأصوليين من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان وأنه بعد معرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً إلى الالتفات ، قالوا : إن الاستحسان قياس خفيته هلته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر ، يعني أن يكون في المحل علة ظاهرة توجب له حكماً إلحاقاً بأصل ووصف آخر خفي يقتضي إلحاقه بأصل آخر ، قال شمس الأئمة : والاستحسان في الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياساً ، والآخر خفي قوى أثره فسمي استحساناً أي قياساً مستحسنًا ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور ، وقد يقوى أثر القياس في بعض الفضول فيؤخذ ، اهـ .

ومن هنا انقسم الاستحسان عندنا إلى قسمين : الأول ما خفي تأثيره ، والثاني

ما خفي فساد وظهرت صحته ، وقسموا القياس أيضاً إلى قسمين : الأول ما ضف تأثيره ، والثاني ما ظهر فساد وخبث صحته ، وأقوى هذه الأنواع الأربعة - هند التمارض - القسم الأول من الاستحسان ويليه القسم الأول من القياس ثم من الاستحسان - مثلاً - سؤر سباع الطير : القياس يقتضى نجاسته حملاً على سؤر سباع البهائم ، لأن السؤر معبر باللحم وكل منهما نجس اللحم ، والاستحسان يقتضى بالطهارة قياساً خفياً على الأدنى لأن كلا غير ما كره اللحم فيقدم إلا - أن لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة العباب النجس للماء في سؤر سباع البهائم وليس كذلك في سباع الطير لأنها إنما تشرب بمناقيرها وهي عظم طاهر فانتفت عنه النجاسة فكان طاهراً كسؤر الأدنى . وأثر هذا القياس الخفي أقوى من القياس الظاهر . مثال ثان : سجدة التلاوة الواجبة في الصلاة . القياس يقتضى أن يجوز أن يرجع بها في الصلاة فأولاً بالركوع سجدة التلاوة لظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم ، وهو موجود في الركوع ولذلك أطلق عليها في القرآن لفظه ، قال تعالى (وخر راکماً وأنا اب) فهذا قياس خفي صحته ، وهو ضعيف - هر لما يلزم عليه من تأدى المأمور به بغيره ، ومن العمل بالجواز مع إمكان العمل بالحقيقة ، والاستحسان يقتضى بعدم جواز ذلك قياساً على سجدة الصلاة فإنه لا ينوب عنه ركوعها ، وهذا المعنى هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطله فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو أن الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب مخصوصه : قال تعالى (اركعوا واسجدوا) فتع أن تأدى أحدهما في ضمن الآخر . أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم ، وهذا يحصل بما اعتبره الفارح عبادة وهو ركوع الصلاة ، وبذلك ترجح القياس . واستظهر ابن المهام أن الذى قدم هنا هو الاستحسان لأن علته أخفى من علته ما سعى في المثال استحساناً فإن منع تأدى المأمور به بغيره أقوى تبادراً من جوازه لمشاركته إياه في صفته أو لإطلاق لفظه عليه .

ظهر مما تقدم أنه لا يكون استحسان إلا مع قياس يعارضه ، وقال الكمال : إن ما نبت بغير القياس سواء أكان استحساناً أم لا يمدى ، وهله بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التمعية وبني على ذلك مسألة ذكرها ، وذلك خير ظاهر ، فإن الاستحسان بالمعنى الذى أوضح لم يخرج من كونه قياساً غاية الأمر أن علته خفية

لا تظهر بالنظر الأول ، أما إذا أريد بالاستحسان ما ورد به النص معدولا به من سنن القياس أى غير معقول الحكمة أو عقلت ولكن وجد من التمسدية مانع فصحيح أنه لا يقاس عليه لما تقدم في محله وربما كانت المسألة التي ذكرها توضح ذلك ، وهي أن النص قد ورد بخالف لليعين إذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق ، وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » ، والمفتى هنا غير مدع لأنه تسلم المبيع وبناء على ذلك لم يتعد هذا الحكم إلى الإجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف المتعاقدان على قدر الاجرة لا إلى ورأى المتبايعين . أما التحالف قبل القبض فلأن كلا من البيعين مدع وكلا ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الإجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى ورأى المتبايعين .

والخلاصة أن الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضهم من أنه مجرد قول بلا دليل أو قول بالمهورى والتشوى إلى قياس يعارض قياسا آخر ، وقد يرجع عليه بقوة الأثر . وقد يرد الاستحسان في قول الحنفية بمعنى آخر وهو : كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فإنه يخالف قاعدة معروفة وهي بطلان بيع المعلوم إذ أن المسلم فيه معلوم ، وكالإجماع على صحة الاستحسان ، وكأحكام الضرورات كطهارة الحيض والآبار .

قال القرطبي . وهذا مما لا ينكر بل إنما يرجع الاستحسان فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة .

### ترجيح الأقيدة المتعارضة :

إذا تعارض في المحل أوصاف يناسب كل منها أن يكون مناطاً للحكم فلا بد من الاجتهاد حتى يرجع أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم ، وهذا الترجيح نوحان :

- (الأول) الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة .
- (الثاني) الترجيح بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم .

فالنوع الأول يرجح ما ثبتت عليه بإجماع قطعى ، ثم ما ثبتت عليه بنص صريح قطعى ، ثم ما بنص صريح ظنى ، ثم ما بالإجماع ، ثم ما بالملاءمة ، ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه فى حين الحكم ، وما قرب فيه جنس الوصف أو الحكم أولى ما بعد ، والمركب أولى من البسيط .

ويرجح ما ثبتت عليه بالمناسبة هند من يراها كافية على ما ثبت بالدوران وما ثبت بالسير على ما ثبت بالدوران والمناسبة ، لأن السير يتعرض فيه لتنفى المعارض ، فى الأصل ، ولا تنكاس حلت فيه ما فى الدوران وزيادة .

وبالنوع الثانى يرجح الوصف الذى هو مظنة لمصلحة ضرورية أو مكملها ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها ، ثم ما هو لمصلحة كالية أو مكملها ، وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الدينى ، ثم حفظ الناس ، ثم النسل ، ثم العقل ، ثم المال ، وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها .

وإذا تعارضت المرجحات فلا بد من اجتهد لترجيح أقرها ، وقد جرت عادة الحنفية أن يذكروا أربعة أشياء يدونها من مرجحات القياس وهم :

(١) قوة الأثر .

(٢) الثبات على الحكم .

(٣) كثرة الأصول .

(٤) العكس .

فأما قوة الأثر فهى ما تقدم ذكره فى الاستحسان والقياس ، وضربوا لذلك مثلا : نكاح الحر أمة مع قدرته على طول الحرية ، بقاسه الشافى على نكاح الحر أمة مع وجود الحرية عنده فتمه . والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلا سبب لإرقاق مائه مع غنيته عنه ، وهذا الإرقاق إهلاك معنى ، فكما يحرم قتل الولد كذلك يحرم ما كان بسبيله ، وقاسه الحنفية على نكاح العبد أمة مع طول الحرية فجوزوه ، وقالوا : إن أثر الحرية فى اتساع الحل أقوى من إرق فيه ، فإذا ملك العبد شيئا ملكه الحر

من طريق أولى ، وقالوا إن تزوج الأمة ليس فيه إرقاق الولد المزعوم ، وغاية ما فيه أنه امتناع عن إيجاد الولد الحر لا أن اللازم إرقاق مائه ، وإذا قيل إن المعنى بالإرقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد القادر على طول الحرية أمة لأن مائه حر ، إذ الرق إنما يحى من قبل الأم ، ومن ذلك صبح نكاحه ، ولم يمنعه إرقاق ولده حسب تفسيركم ، ومنقوضة بعزل الحر فإنه إتلاف حقيقة ، وبالتأمل يرى أن القياس الذى أجراه واضع المعنى ودافع لمفسدة لاشك فيها ، بخلاف قياس الحنفية فإن الأصل والفرع فيه مفترقان ، هذا حر يعاب برق الإبناء ، وذلك عبد يملك لسيده ولا شيء عليه من العار إذا جاء برقيق ، ولا نثر له إن جاء بحر ، فالقياس مع قارق واضح .

أما الثبوت على الحكم فبان يكثر عن الشارع اعتبار الوصف في صور كثيرة مؤدياً إلى ذلك الحكم . وتوضيحه أن يتعارض وصفان أحدهما مناط الحكم ، ثم نجد أحدهما أزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الأول بذلك قوة كالمسح في دلالة على التخفيف فإنه اعتبر في كل تعهير غير معقول المعنى كالتميم ومسح الجيرة والخف فإنه في جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالإجماع ، بخلاف ما عطل فيه التعهير ، وذلك جعل الحنفية وصف المسح في الرأس حلة لعدم تكراره ، بخلاف وصف الركبة فإن أثره إنما هو في الإكمال لا في التكرار ، ولذلك رجح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات .

وأما كثرة الأصول فمعناها أن تكثر المحال التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف في جنس الحكم وهو مرجع لأنه يرجع إلى اشتراط الدليل الذى هو الوصف فيكون كالخبر المشهور يرجع به برهته ، وكثرة الأصول بهذا المعنى قريبة من الثبات على الحكم ، ورأى ابن المهام أن هذه الثلاثة ترجع إلى شيء واحد وهو قوة الأثر ، وإنما تفرق بالاعتبار ، فإذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر وإذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم ، وإذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الأصول .

وأما العكس فقد تقدم ذكره في شروط العلة . ولما لم يكن من شروطها ،



وكان من الممكن أن يوجد الحكم بطل شئ كان أضف المرجحات .  
ويذكرون في مقابل ذلك أربعة لاترجيح بها وهي :

(١) ما يصلح علة مستقلة .

(٢) غلبة الأشياء .

(٣) زيادة التعدية .

(٤) البساطة .

فالاول : أن ينضم إلى الوصف الذي له معارض وصف آخر يصلح للعلية وحده  
فلا يكون مقبولاً له ، لأن تقوية الوصف إنما تكون بشئ يرجع إلى ذاته .

والثاني : أن يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصلين ، وشبه واحد بالأصل  
الآخر ، فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لإلحاق الفرع بما شبيه به أكثر ، كما لو  
حصل الخلاف في إلحاق الأخ بالآب أو ابن العم فيمتنع على من أشراه أو لا يمتنع ،  
ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة بإبن العم ، وهي حل الحليلة بعد طلائها وإعطاء  
الزكاة وحل الشهادة والقصاص له ، وله بالآب شبه واحد وهو الحرمة فلا تكون  
كثرة الأشياء مرجحة لإلحاقه بإبن العم .

والثالث : أن يكون أحد الوصفين مؤدياً إلى تعدية الحكم إلى مجال أكثر من  
الوصف الآخر : كالعلم والكيل في تقليل الربا ، فإن وصف ممدى التحريم  
إلى القليل والكثير ، ووصف الكيل يقصره على ما يكال وليس هذا مرجحاً ،  
والرابع : أن يكون أحد الوصفين بسيطاً والآخر مركباً من جزئين فأكثر ،  
وهذا عكس الثالث لأنه يؤدي إلى قلة التعدية .

حكم القياس :

حكم القياس التعدية ، وهي أن يثبت الفرع من الحكم ما للأصل فيلزم ألا يثبت  
بالقياس أحكام ابتداء ؛ أي بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركمة وحرمة المدينة  
ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف يكون قياس ؟

وما اختلفوا في إثباته بالقياس العلل الشرعية بأن يحمل الشارع وصفاً للحكمة  
 فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بأنه حلة لأنه يؤدي إلى تلك المصلحة ، فأكثر أصحاب  
 الشافعي قالوا : يجوز ، ومنه القاضي أبو زيد وأصحاب أبي حنيفة ، واختاره ابن  
 الحاجب لأن الر \* الذي هذا شأنه مناسب مرسل وهو لا يستوي . أما كونه مناسباً  
 مرسلًا فلأن حاصله أن يجعله عادة للحكم لتسهيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في  
 الأصل ، ولا يشهد له أصل بالاعتبار يعني لم يثبت عمل يتحقق فيه حلية هذا الوصف  
 لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف نظر الشارع بذلك ، ولأن السبب في حلية  
 المقيس عليه — وهي قدر من الحكمة يتضمنها — متفية في المقيس أي لم يلم ثبوتها فيه  
 لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما  
 فيمتنع الجمع بينهما في الحكم وهو العلية ، ولأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة  
 منضبطة استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتباً على الوصف الذي  
 يجمعهما ، وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فكذلك يرتب الحكم على هذه المظنة ،  
 وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فلا قياس ، وما  
 يقوم في بعض المحال ثبوته بالقياس في العلل فحمله أن هذه العلل المشتركة يجمعها  
 وصف واحد أهم منها وهو العلة في الحقيقة ، كما قالوا في قياس القتل بالمثل على القتل  
 بالحد ، فإن العلة في الحقيقة هي العمد المدون وهو وصف يجمعهما ، والمتأمل لما  
 جاء به القزالي في تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى ، وهو أن العلل  
 المشتركة يجمعها وصف واحد ، وبذلك يرجع النزاع لفظياً لأن إثبات العلل بالقياس  
 أكثر من أن يدل عليه .

### القياس في الحدود :

لا يثبت القياس في الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا  
 حقت فإن في القياس شبهة تدرك الحد ، ومن الأصول أن الحدود لا يتوسع فيها ،  
 بل لا بد من نص يثبتها حتى يمكن توقيعها وربما يمتنع على ذلك بقياس على :  
 حد الشرب على حد القذف ، وقد تابعه الصحابة ويحاجب بأن القياس لم يكن لإثبات  
 الحد ، بل لتقدير فاحته ، وقد قدمنا الكلام في هذا .

### التعبد بالقياس :

تثبت في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء : فمنهم من قال يستحيل التعبد به عقلا ، ومنهم من قال : يجب التعبد به عقلا ، ومنهم من قال : لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب إلا أن الشرع قد حظره والجمهور على أن التعبد جائز عقلا ورواقع شرعا .

### أدلة الرأي الأول :

(١) إن التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله ، وهذا دليل مبنى على أصلين هما محل نزاع : فالأول وجوب الصلاح هل الله ، والثاني أنه لصلاح في القياس ، وجمهور أهل السنة يطعن على الأصل الأول ، وإذا سلم قلنا الله علم لطفنا بهياد في الرد إلى القياس ليحكموا مؤنة البحث وكذا المنكر في الاستنباط ، وتكليف القلب بالفكر يساوى تكليف الجسم بالعبادات .

ولا يقال إن الشارع كان قادرا على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص لأننا نقول : لعل الله علم من هباده أنه لو فرض الاستنباط إلى رأيهم البحث حرمهم لا تباع اجتهدا دم وعظيهم .

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين ، والاستدلال على التبعة ، وتقدير المثل والكفريات والجنايات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلنا إنه قد كلف به .

(٢) أنه لا قياس إلا بعلية ، والعلية ما توجب الحكم لذاتها ، وعلى الشارع ليس كذلك فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب حجة للتحريم يجوز أن يكون حجة للتعليل ؟ والجواب : أن لا معنى لعلية الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم ، ويجوز أن يقول : اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ، ويجوز أن ينصب علامة للتعليل .

ويجوز أن يقول من ظنه علامة لتحليل فقد حلت له كل مسكر ، ومن ظنه علامة  
للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون  
وكلمهم مثابون .

(٢) أن حكم الله خبره ولا يعرف ذلك إلا بتوقيف ، والجواب أنه إذا قال  
الشارع تعبدتكم بالقياس ، فإذا ظننتم أني حرمت الربا لكونه مطعوماً فقيسوا عليه  
كل مطعوم كان هذا خبراً عن حكم الزبيب وما لم يتم دليل على التعبد  
بالقياس ولا يجوز القياس ، فالقياس إذا حكم بالتوقيف المحض ، وسيأتي تفصيل  
هذا الدليل .

أدلة من يقولون بالرجوب :

١ - أن الأنبياء المأمورون بتعميم الحكم في كل صورة والصور لا تنتهي  
فيجب ردم إلى الاجتهاد ضرورة ، والجواب أن هذا فاسد ، لأن الذي لا ينتهي  
إنما هو الجزئيات التي تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناهج الحكم وروابطه  
وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله : كل مسكر حرام وكل  
مطعوم ربيو وإذا جرى بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنبط مناهج الحكم  
واستغنوا عن القياس .

٢ - إن العقل كما دل على الملل العقلية دل على الملل الشرعية فإنما تدرك  
بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضى العقل ورود الشرع بها ،  
وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص يحض مجارى الحكم  
وكل حكم قدر خصوصه تنعيبه ممكن ، فلو لم يبق للقياس مجال ، وقياس  
العلم الشرعية على العقلية خطأ ، لأن الملل الشرعية لا ترجب الحكم لذاتها إن  
كانت مناسبة ، أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعاً فلم يجوزوا  
استنباط الأحكام إلا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه ، فإن الرد  
عليهم إنما هو بإقامة البرهان على وقوع التعبد به . ورد شبههم التي  
استندوا إليها :

(١) إجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة ونقص لهم ولم يجدوا فيها نصاً ، وهذا مما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه ، ولنا من ذلك بعضه :  
 فنه حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد ، ومع انتفاء النص قياساً على  
 إمامة الصلاة التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته ومن ذلك رجوعهم  
 إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مالئ الزكاة - وقد كان بنو حنيفة يستسكون  
 بظاهر قوله تعالى ( خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك  
 سكن لهم ) فقالوا لأبي بكر : إن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بأخذ الصدقات  
 لأن الصلاة صلاته كانت سكناً لنا وصلاتك ليست بسكن لنا ، فأوجبوا تخصيص  
 الحكم بمحل النص - وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما  
 كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه ، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق ، ومن ذلك  
 ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع  
 القرآن بين الدفتين ، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف  
 مختلفة الترتيب ، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والإخوة على وجوه  
 مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها .

ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأى قول أبي بكر ، لما سئل عن الكلافة :  
 أقول فيها برأى ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان ، والله  
 ورسوله منه بريان : للكلافة ما عدا الوالد والولد ، ومن ذلك أنه ورث أم الأم  
 دون أم الأب ، فقال له بعض الأنصار : لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي  
 الميتة لم يرثها وتركك امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت ! فرجع إلى  
 التشريك في السدس ، ومن ذلك حكمه بالرأى في التسوية في العطاء ، وقد خالفه في  
 ذلك عمر لجملة متفاوت درجاتهم ومن ذلك قول عمر : أقضى في الجد برأى  
 وأقول فيه برأى ونقض بآراء مختلفة ؛ وقال لما سمع الحديث في الجنين ، لولا هذا  
 لتضمننا فيه برأينا . ولما قيل له في مسألة المشتركة : هب أن أبانا كان حجراً ألسنا من  
 أم واحدة ؟ أشرك بينهم بهذا الرأي ؛ ومن ذلك أنه قيل لعمر : إن سمرة أخذ من  
 ثمار اليهود الخمر في المهور وعطيلها وبأضها ، فقال : قاتل الله سمرة أما علم أي شيء

صلى الله عليه وسلم قال : « لمن آفة اليهود حرمت عليهم الشحوم فبأهوها وأكلوا  
أثمانها » ؟ فقياس عمر الخطل على الشحوم وأن تحريمها تحريم لثمنها ، وفي عهد عمر إلى  
أبي موسى الأشعري : أعرف الأشياء ثم قس الأمور برأيك ؛ ومن ذلك قول عثمان  
لعمر رضى الله عنهما في بعض الأحكام : إن اتبعت رأيك فأهلك أسد وإن تنبص  
وأى من قبلك فنعيم الرأي كان ، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعا  
وقضى عثمان بتوزيت المبتوتة بالرأى ، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه  
بعد أن استعمل شعرا وكان ابن مسعود يوصى من يلى القضاء بالرأى ، ويقول الأمر  
في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فإن لم يكن من ذلك شيء فاجتهد  
رأيك ، ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي عليه السلام اجتهد رأيي عند فقد الكتاب  
والسنة ، فركاه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما سمع ابن عباس النهي النبي عليه السلام  
عن بيع الطعام قبل أن يقبض ، قال لا أحسب كل شيء إلا مثله ، إلى غير ذلك مما  
لا يدخل تحت المحصر ، وما من مفت إلا وقد قال بالرأى ، ومن لم يقل به أفناه  
ضيره من الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الرأى فالتفتد إجماعهم على جواز  
القول بالرأى .

وقد اعترض الثنافون للتبند بالقياس على هذا الاستدلال بخمسة اعتراضات :

١ - قال الجاحظ ، حكاية عن النظام : إن الصحابة لو لزمو العمل بما أمروا  
ولم يتكفوا ما كفوا القول فيه من إعمال الرأى والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم  
يسفكوا الدماء ، لكنهم لما عدلوا عما كفوا وتكفوا القول بالرأى جعلوا للخلاف  
طريقا وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال ، وهذا اعتراض من عجز عن إنكار  
اتفاقهم على الرأى فتسببوا إلى الضلال وهو الضال ، ويدل على فساد قوله ما دل من  
الأخبار على أن الأمة لا تجمع على الخطأ ؛ وكيف يجترىء طاعن على القدح فيمن أنى  
الله عليهم وأعلن أنه قد رضى عنهم ؟

٢ - قالوا : لا يصح القياس إلا من بعضهم ، قال النظام ، فبما حكاه عنه الجاحظ :  
لأنه لم يحض في القياس إلا فقر يسير من قدامتهم كإبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت

وإبي بن كعب ومعاذ بن جبل ، وفقر من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير . ثم شرع في ثلب العبادة وقال كأنهم كانوا أمرف بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام من آبائهم ، وقال الداودية : لا نسل سكوت جيمهم عن إنكار الرأى ، إذ قال أبو بكر : أى مباء تظنان وأى أرض تقنان إذا قلت فى كتاب الله برأى ، وقال أقول فى الكلافة برأى فإن يكن خطأ فى ومن الشيطان ، وقال على لعمر فى قصة الجنين : إن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا ، وقال إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن ، أحييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا ، وقال على وعثمان : لو كان الدين بالرأى لكان المسيح على باطن الخلق أولى من ظاهره ، وقال عمر : اتهموا الرأى على الدين فإن الرأى منا تكلف وظن وإن الظن لا يبنى من الحق شيئا وقال أيضاً : إن قوما يفتنون بأرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون ، وقال ابن مسعود : قراؤكم وصلواتكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقبسون ما لم يكن بما كان . وقال ابن عباس : إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه ، وقال ابن عمر ذرونى من أرايت وأرايت ، وكذلك أنكر التابعون القياس كاشعبي ومسروق .

والجواب عن ذلك أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى أو السكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك فى وقائع مشهورة كبراث الجدد والأخوة وتمييز الإمام بالبيعة وجمع المصحف والمهد إلى عمر بالخلقة ، وما لم يتوانر ، كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث جلها ضروريا بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضرورة . وما نقولوه بخلاف ذلك أكثرها حقا طبع ومروية عن غير ثبت ، ولو محتمل هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهداتهم فيحل ما أنكروه على الرأى المخالف للنس أو الصادر عن ليس من أهل الاجتهاد ، أو رضع الرأى فى غير محله ، والرأى الفاسد الذى لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق .

٣ - أن دليل الإجماع إنما يتم بسكوت الباقيين فلعلهم سكتوا على سبيل الجمالة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع ، أو سكتوا عن إظهار الدليل لحقائه والجواب أن حمل سكوتهم على الجمالة والمصالحة انقاء لفتنة محال لأنهم اختلفوا فى المسائل وتناظروا

وتعاجروا ولم يتعالموا ، ثم افرقت بهم المجالس من اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض .

وأما سكوتهم لحفاء الدليل فقال فإن قول القائل لغيره : لست شارحاً ولا مآدونا من جهة الشارع ، فلم تضع أحكام الله برأيك ليس بما يعجز عنه أحد . وكل من قاس بغير إذن فقد شرع ، فلو لا علمهم بأن هناك إذناً ما سكوتوا .

٤ — قالوا إن ما ذكرتم نقل الحكم بالظن والاجتهاد ولعلمهم قولوا في الحكم على حصة عورم ، أو استصحاب حال ، أو على غير ذلك وما جاور هذا كان اجتهادهم في تحقيق المناط لا في تجريده ولا تنقيحه . ونحن لا ننكر الاجتهاد لتحقيق المناط . والجواب أن أئمة الصحابة المنقولة عنهم تجاوزت تحقيق المناط إلى تطليل النص وتنقيح مناط الحكم ، كمهد أبي بكر لعمر رضى الله عنهما فإنه قاس العهد بالبيعة ، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة ، ورجوع أبي إلى توريث أم الأب قياساً على الأم إلى غير ذلك مما قدسنا ذكره وليس فيه شيء من تحقيق المناط ، ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجد والإخوة ومسألة الحرام وهي قول الرجل لامرأته . أنت على حرام ، فقد أحلفه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم بالبين ، وكل ذلك قياس في مسألة لأنص فيها إذ أنص وزد في المملوكة في قوله تعالى . يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ، . والنزاع وقع في الزوجة فلم يقولوا . لفظاً لاحكم لها ويسكتوا عن الاجتهاد فيها بل اجتهدوا وقاسوا وأفتروا ، وكذلك أمر الجد فإنه وحده عصبة والأخ وحده عصبة ، وكل منهما منصوص عليه ولا نص في الاجتماع فقضوا فيه بقضايا مختلفة بناء على الاجتهاد والقياس ، ومن قس عن اجتهاداتهم علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه .

٥ — قالوا : محال أن يكون الصحابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم اختراعاً ، وإن كان هناك دليل وجب إظهاره . والجواب من ذلك من وجهين : الأول أنه متى ثبت أنهم أجمعوا على القياس ، فقد ثبت بالدليل القاطع أن الأمة لا تجمع على الخطأ فلا حاجنة للبحث عن مستندهم ، الثاني أن هناك مستندات كثيرة اقتضت إجماعات أقدمتهم على ضرورياً المبد بالقياس وهي مجموعها ثلث ذلك فتها حديثه



ماذا المشهور ، ومنها قوله لعمر حين تردد في قبة الصائم : أرايت لو تعضمت  
أكان عليك من جناح ؟ فقال : لا ، فقال : فلم إذا ؟ شبه مقدمة الوقائع بمقدمة  
الشرب ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخنمية : ه أرايت لو كان على اهلك دين  
فقتضيه أ كان ينفعه ؟ قالت نعم ، قال : فدين الله أحق بالقضاء ، فهو تقيته على قياس  
دين الله تعالى على دين الخلق . ومنها قوله : ه كفت نيتكم عن لحوم الأصاحي لأجل  
الهدافة فادخروا ، فبين أنه وإن سكنت عن اللحم فقد كان النهي لمة وقد زالت اللة فزال  
الحكم وقوله تعالى : ( كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ) وردت أم سلة أنه قال  
ه إن أفضى بينكم بالراى فيما لم يزل فيه وحى ، ودل عليه قوله تعالى : ( لتحكم بين  
الناس بما أراك ) وليس الراى إلا تشبيها وتميلا بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه  
به ، وإذا ثبت أنه كان مجتهدا بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فليعلم أنهم اجتهدوا  
بالأمر ، ومن ذلك قوله : ه إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله  
أجران ه إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل تحت حصر .

وبعد أن رددنا ما نقضوا به الأدليل على التمسك بالقياس نذكر ما استدلوا به على  
نفي ذلك وزده . وأدلتهم قسمان : القسم الأول منقول ، والثاني معقول .

### أدلتهم المنقولة :

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى : ( ما فرطنا في الكتاب من  
شئ ) ، وقوله : ( تبياناً لكل شئ ) قالوا : معنى ذلك أنه مبين لكل شئ عاشر  
لكم ، فكل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعاً يبق على النفي الأصل . والجواب  
من أوجه :

الأول : أنه ليس في الكتاب مسألة الجود والإخوة والمول والمجنونة والمفوضة  
وأنت على حرام وفيها حكم شرعي لله اتفق الصحابة على طلبه ، والكتاب يان له  
لما يسميه طريق الاعتبار أو بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه ،  
الثاني : أنكم حرمت القياس وليس في القرآن تحريره فيلزم تخصيص قوله تعالى :  
( تبياناً لكل شئ ) .

(٢) تمسكوا بقوله تعالى : ( وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ) وهذا حكم بغير أنزل ، والجواب : أن الحكم المستنبط من المتول منزل ثم هذا خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم وقد فاسوا عليه غيره .

(٣) تمسكوا بقوله تعالى : ( وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون — لا تفت ما ليس لك به علم — إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً — إن بعض الظن إثم ) . والجواب : أن الحكم مقطوع به لا مظنون ، لأننا إذا قلنا أن الشارع قال : إن وقع في ظنكم أن الله في الشيء من بيع البر بالبر ، إلا مثلاً بمثل هو الكيل فقد حرمت عليكم أن تبيعوا أى مكيل بجنسه إلا مثلاً بمثل لنا قاطعين بالحكم لا ظانين ، على أننا لانسلم أن الشارع أمر بمخالفة الظن في مثل مانع فيه فإنه تعبدنا بحبر الواحد ، وظاهر الكتاب ، والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنتين ورجل وامرأتين ، وظاهر السنة ، وغير ذلك . وإنما المراد بالظنون التي اعتبرت إنما ونهى عن اتباعها هي الظنون المخالفة للأدلة القاطعة .

(٤) قالوا قال الله تعالى : ( وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) وأنتم تردونه إلى الرأى ، والجواب أنا بالقياس زده إلى العمل المستنبط من النصوص والقياس عبارة عن فهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم .

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . » والجواب : أن المراد بذلك رأى المخالف للنص جمعا بين الأدلة .

أدلتهم عن طريق العقل :

(١) قالت الشيعة والتعليمية : إن الاختلاف ليس من دين الله ، ودين الله واحد ليس بمختلف ، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأى جميع الخلاف ، فإن كان كل مجتهداً مصيباً فكيف يكون الشيء وتقيضه ديناً ؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذلك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع

إلى ميل النفوس ، والميل مختلف والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى : ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) وقال : ( أن أنبياء الدين ولا تفرقوا فيه ) ، وقال : ( ولا تنازروا ففسلوا وتذهب ربحكم ) ، وقال : ( إن الذين فرقوا بينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ) ، وقال : ( ولا تكونوا كالأذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ) وكراهة كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها .

والجواب : أن الاختلاف المنقح عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب والإلزام يكن شيء من أدلة الشريعة من عند الله ، والشيعا أنفسهم الذين يقولون بالإمام المعصوم قد اختلفوا في الأحكام اختلافا كثيرا ، وجميع المال والنرائم السالبة من عند الله وهي مختلفة . وأما قوله ( ولا تفرقوا - ولا تنازروا ) فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته ، وكذلك أصول جميع الديانات التي ليست محلا للنسخ .

( ٢ ) قالوا : وإن النقي الأصلي معلوم ، والاستثناء منه بالنص معلوم ، فيبقى المسكوت عنه على النقي الأصلي معلوم فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون ؟

والجواب : أن المعلوم ، والطواهر ، وخبر الواحد ، وقول الخبير في النفقات ، وجزاء الصيد ، وصدق الشهود ، كل ذلك مظنون ويرفع به النقي الأصل .

( ٣ ) قالوا : كيف ينصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات ، إذ قال : يفسل الثوب من بول العصية ، ويرش من بول الصبي . ويجب للنسل من المني والحبيض ، ولا يجب من البول والمذي ، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة ، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة ، وجمع بين الاختلافات فأوجب جزاء الصيد على من قتل عمدا أو خطأ ، وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ ، وأوجب الكفارة بالطهارة والقتل واليمين والإنطار ، وأوجب للقتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة . فكيف يتجاسر في شرع هذا مناجه على إلحاق المسكوت عنه بما نص عليه ؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذمعا .

والجواب : أنا لا تشكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ، ولذلك قسمت الأحكام إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يعمل أصلاً ، وقسم يعلم كونه ممثلاً كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله ، وقسم يتردد فيه ، ونحن لا نقبس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم ممثلاً ودليل على العلة المستتبهة ودليل على وجود العلة في الفرع ، وعند ذلك يتدفع هذا الإشكال ، ولما كثرت التعبدات في العبادات احتسنا من القياس فيها ، وإنما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على ممان معقولة ومصالح دينية.

( ٤ ) قالوا إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الحكم فكيف يليق به أن يعدل من الوجيز المفهم إلى الطويل الموم فيعدل عن قوله : « حرمت الربا في كل معلوم أو كل مكيل » إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل ؟

والجواب : أنه لو ذكر الأشياء الستة ، وذكر أن ما عداها لا ربا فيه ، وأن القياس حرام لكان أصرح وأرفع للريبة ، وقد كان قادراً ببلائه على قطع الاحتمال للألفاظ العامة ، والغواهر ؛ وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الإشكال عن المات والسند جميعاً وإذا لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح وبه وأطال وأوجز ، والله أعلم بأسرار ذلك كله ، ولعل الله سبحانه وتعالى علم لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتصميم في استنباط أسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل .

( ٥ ) قالوا : إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل ، فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لأن النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة ؟ والجواب : أن الحكم يثبت في الأصل بالنص وقائده استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناهج الحكم المظنون بالمصلحة . وإما زوال المناط ، وإما الحكم في الفرع ، وإذا كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وإن لزمت المساواة في الحكم .

(٦) إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوفاً عليها .  
 غلر قال الشارع : اتقوا الربا في كل مطعم فهو توقيف عام . ولو قال : اتقوا الربا  
 في البر لأنه مطعم فهذا لا يساويه ، ولا يقتضى الربا في غير البر كما لو قال قاتل :  
 اهتقت من عبيدى كل أسود ، عتق كل أسود ، ولو قال : اعتقت فلاناً لسواده أو  
 لأنه أسود ، لم يعتق جميع عبيده السود ، وإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها  
 فكيف تعدى المستنبطة ؟ وهذه الحجة فاصرة هل الفرة التي تنفى القياس أثبتة سواء  
 كانت منصوفاً العلة أم لا ؟ والجواب : أن الأمة مجمعة على الفرق ؛ إذا أحب التسمية  
 في الحكم مهما قال : حرمت الخمر لشدها فقيسوا عليها كل مشد ، ولو قال : اعتقت  
 غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غانم ، وإنما كان هذا الفرق  
 لأن الحكم قد قى أملاك العباد ، وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولاً  
 وزوالاً بالفاظ دون الإرادات المجردة . وأما أحكام الشرع فثبت بكل ما دل على  
 رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة ، وإن لم يكن لفظاً لا تساوى مع ظهور  
 هذا الفرق ، وليس هذا الفرق مقتضى اللغة بدليل أن هناك تراكب لا يقتصر الحكم  
 فيها على المذكور كما لو قال : لا تأكل هذه الحديقة لأنها سم ، ولا تأكل الحليج فإنه  
 سم ، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل ، فإن أمل اللغة متفقون على أن مقول هذا  
 التحليل يتمدى إلى كل ما فيه العلة ؛ وإنما امتنع التمدى في المثال السابق للتعب  
 بالالفاظ في العقود ، فلا يقع العتق بالتحليل ، بل لابد من المطابق للصل .

والخلاصة بما تقدم : أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ؛ وأن الذى ساعدتم على ذلك ما روه عنه عليه الصلاة والسلام من  
 الأحاديث التى بلغت مبلغ التواتر الممنوى وقد اتفق على القول به كبار أئمة المسلمين  
 ورأوه دليلاً موثقاً إلى معرفة حكم الله ولا بد أن قلبه إلى ثلاثة آراء خصوصية  
 في القياس .

الأول : قال النظام العلة المنصوصة توجب الإلحاق ؛ لكن لا بطريق القياس ؛  
 بل بطريق عموم اللفظ ؛ إذا لافرق في اللغة بين : حرمت كل مشد ، وبين قوله  
 : حرمت الخمر لشدها ، وهذا غير مرضى عند الجمهور ، لأن قوله : حرمت الخمر

لصدتها ، لا يقتضى من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة ، ولا يجوز إلحاق النبيذ  
 ما لم يرد التعبد بالقياس إذ يجوز أن افه ينصب شدة الخمر خاصة علة ، ويكون فائدة  
 ذكر قلة زوال التحريم عند زوالها ، ويجوز أن يعلم افه خاصية في شدة الخمر تدعو  
 إلى ركوب القبايح ولا يكون ذلك في شدة النبيذ ، فالنظام في الحقيقة قاس وإن أنكر  
 اسم القياس ، فإن قيل : إذا قال الرجل لولده : لا تأكل هذا فإنه سم ، يفهم منه  
 المنع عن أكل سم آخر ، قلنا : لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة  
 أخلاق الآباء في مقاصد من الأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم ، وإنما يتقون  
 الهلاك . وأما الشارع إذا حرم شيئاً بإرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن  
 في ذلك رفقا ومصلحة استأثر بعلمها .

الثاني : ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لاجل إجماع الصحابة  
 لكن خصصا ذلك بموضعين : أحدهما أن تكون قلة منصوبة ، الثاني الأحكام  
 المتعلقة بالأسباب وكأنهما يعميان بذلك تنقيح المناط ويمترقان به .

وهذا لتوثل بمثل ثلاثة أوجه : أحدهما ، أن يشترط مع قول الشارع حرمة  
 الخمر لصدتها أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة ، وأن يقول مع رجم  
 ما عر لزنائه : حكى على الواحد حكى على الجماعة ، وإذا كان كذلك فليس هذا  
 قولا بالقياس بل بالصوم ، ولا يكونان قد قالا بالقياس الذي أجمع عليه الصحابة .  
 الثاني : ألا يشترط أبداً ورود التعبد بالقياس ، وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما  
 يقول الجمهور ، لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوبة إلا بانضمام  
 التعبد بالقياس إليها ، الثالث أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق  
 بالعلة المنصوبة ، وهذا صحيح لولا ما شابه من الخطأ في المحصر فإنه قصر طريق  
 إثبات علة الأصل على النص وترك للأدلة الأخرى التي تثبت العلية وتدل على اعتبار  
 الشارع لها ، على أن الصحابة الذين أحترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسوا  
 في مواضع ليس فيها علة منصوبة ، بل كلها علة مستنبطة كما في مسألة الحرام  
 ومسألة الجد والإخوة .

الثالث : ذهب بعض القدرية إلى التفرقة بين الفعل والترك ، فقال : إذا هلل

الشارع وجوب فعل بعله فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس ، ولو هلل تحريم شيء بعله وجب أن يقاس عليه ما اتحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلوى ، ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر . أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلوى ، وهذا مردود في جانبي الترك والفعل ، أما الأول فلأنه لا يبعد أن يحرم الخمر لكثرة الخمر خاصة ، ويفرق بين شدة التثبيد . وأما الثاني فن تناول العسل لحلاوته ولغراغ معدته وصديق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل ، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال ، فثبت للشيء ثبوت لثله كان ذلك في ترك أو فعل .

والخلاصة أن القياس أصل من أصول الدين الإسلامي ، وهو لا يخرج عن الكتاب والسنة ، بل هو روح النصوص ومعقولها ، ولولا القياس ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء .

### الإباحة الأصلية :

يطلق لفظ الإباحة الأصلية ، ويراد بها حكم العقل بأن الأشياء النافعة التي ليست بضرورية ، ولا يدرك العقل فيها قبحاً ، ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة ، وقد يراد بها حكم الشارع بأن هذه الأشياء مباحة ما لم يرد نص حاطر أو موجب ، وللشرح الإباحة الأصلية باعتبار المعنيين .

### الإباحة العقلية :

اختلف الأصوليون في الأشياء التي شرحتها ، هل للعقل فيها حكم أولاً ؟ فقال الأشاعرة : لا حكم له فيها ، ولو سلم أن له حكماً في غيرها (وهذه إحدى مسائل تنزل فيها الأشاعرة مع المعتزلة في أمر التحسين والتقيح لمعتزلين) وقال المعتزلة : له فيها حكم ، ثم اختلفوا فيه فقبل هو الإباحة وقبل الحظر وقبل غير معلوم

وذلك ما ينبغي بالوقف إجماعه ، وقد يقال : إذا لم يكن العقل يدرك في هذه الأشياء ؛ جه حسن أو قبح فكيف يكون له فيها حكم مع أن الأحكام عند المعتزلة مبنية على ما يدركه العقل في الفعل من الحسن أو القبح ؟ والجواب : أن مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم العقل بأن ارتكابه مباح أو محظور كما يقال : إن ما لا نص فيه عن الشارع فهو مباح أو حرام ، والحاصل أن العقل في هذا القسم لم يدرك الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في أنه هل له حكم على الإجمال والمعموم أو لا ؟

احتج القائلون بالإباحة بأن العمل منفعة خالية عن أمارات المفسدة العاجلة والاجلة فيكون مباحاً . أما أنه منفعة خالية عن المفسدة فإنه المفروض ، وأما عن الاجلة فلاها ليست شيئاً سوى العقاب ، وهو لا يكون إلا بوصول حكم الشرع والمفروض عدمه واستدل الحاضر بأن ذلك تصرف في ملك الغير بدون إذنه ، لأن جميع متعلقات الأفعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل المنع ، فالاحتياط العقل منه ، وأجيب عن هذا الدليل بأن الإذن معلوم عقلاً كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصف بالجلود ، وأيضاً لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقبح الاستغلال بحدار الغير ولا الاستئناء بمصباحه والاصطلاء بناره ، والملك هنا منزه عن الضرر .

ولما كان هذا الخلاف مبنيّاً على ما رجحنا خلافه من إثبات الأحكام العقلية بناء على الحسن والقبح العقليين لم نر فائدة في الاشتغال بتمحيص أدلة الفريقين ، وننتقل إلى :

### الإباحة الأصلية الشرعية :

ذهب جمهور المجتهدين إلى أصالة الإباحة في الأشياء التي وصفناها قبل ، وهي ما فيه نفع ولم يرد عن الشارع فيه حكم ، وادعى بعض الأصوليين الإجماع على ذلك ، وهي دعوى غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول : إن الأصل الحظر حتى الدليل المبيح ، وبعضهم يتوقف فلا يقول بحظر ولا إباحة ؛ وقبل إقامة البرهان على القول الصحيح تقدم هذه المقدمة :



إن لكل واقعة حكمن : أحدهما حكمها في الواقع ؛ والثاني حكمها الذي يظهر للمجتهد .

والحكما قد يتحدان إذا وفق المجتهد ؛ وقد لا يتحدان إذا أخطأ والتوقف في الأول لا يستلزم التوقف في العمل لأن أحداً لم يكلف بإصابته ؛ والتوقف في الثاني يستلزم التوقف في العمل لأنه هو المكلف به ؛ ولا شك أن القائلين بالخطر والإباحة والوقف متفقون على الجهل بحكم الواقعة في نفس الأمر ؛ لأن الفرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها ، وهذا لا يستلزم التوقف فيه للتوقف عن العمل كالقلنا ، إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلبه تكليفه ماذا ، ويقت الثاني وهو الحكم الظاهري الذي يستلزم التوقف فيه التوقف عن العمل . نظير قوم بين القمل والترك وهم المبيحون ، وحظر آخرون وهم المحتاطون .

أما القائلون بالوقف فلو أنهم توقفوا في العمل أيضاً لظهر الفرق بينهم بين أصحاب المذهبين الآخرين ، لكنهم مع ذلك يقولون بوجوب الاجتناب — وهو قول المحتاطين — وإن كان الفرق قائماً في الدليل فدليل الحاضر مائت في الشريعة من أحلة الاجتناب ، ودليل المتوقف مائت من وجود الاعتماد عن الشبهات ، فظاهر أنه ليس في المسألة إلا رأيان من حيث الحكم الظاهري وهما الإباحة والخطر .

أما من حيث الحكم في الواقع فيصح أن يمدوا كلهم من أبواب الوقف ، لأنهم حكمهم متفقون على الجهل به ، والحق أن إصالة الإباحة فيما ليس فيه نص من الأفعال النافعة وهو الذي يطلقون عليه إباحة أصلية ؛ والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يعطى ؛ وهو قبيح ، تعالى الله عنه ومن جهة الشرع قوله تعالى ( وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ) يعني أن الله لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة ؛ أى لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً ، وقوله تعالى ( وما لكم ألا تأكلوا ) ما ذكر الله اسم عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفاً على البيان

لما كان وجه لإفكاره سبحانه عدم الأكل بما ذكر اسم الله عليه معللاً بأن المحرمات مفسدة ، فإنه لو لا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصيل المحرمات علة للحل ما ذكر اسم الله عليه وقوله ( قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة ) الآية ، يدل بمفهوم المحصر على عدم حرمة ما سواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه ، قال بعض الفقهاء إن في الآية إشعاراً بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرح لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء . ينتها ، والآيات في ذلك كثيرة وكلها تؤكد هذا الأصل .

### الاستصحاب :

يطلق لفظ الاستصحاب على ثلاث معان :

الأول — استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع ، وقد بيناه .

الثاني — استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص ، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ .

الثالث — استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ، كالملك عند جريان العقد الذي يوجب ، وكشف النعمة عند جريان إتلاف أو الإزام ، فإن هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ، ولو لا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة للذمة لما حاز استصحابه ، فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المنع ، فهو في الحقيقة مردود إلى ما به ثبت الأصل باستمراره ، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المنع أو مع ظن انتفاء المنع عند بذل الجهد في البحث والطلب .

### شرح من قبلنا :

أهم أن شرائع الأنبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا ، وهذا لا نزاع في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتمد به . ومنه ما لم ينص على نسخه وهو قسمان : قسم

تقرره الشريعة ، وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به لأنه من شريعتنا ، وقسم لم يقر  
ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص أنه كتب علينا كما كتب  
عليهم ، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً ، فأما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذا  
غير متعبدين به لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا بالتواتر ، وهذا غير مسلم لأهل الكتاب  
فانحصر الكلام فيما قص علينا ، واختار أنا متعبدون به ، لأن العلماء اتفقوا على  
الاستدلال بقوله تعالى ( وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ) الآية ، على وجوب  
الانحصار في ديننا ولو لا أننا متعبدون به لما صح الاستدلال ، ولقوله عليه الصلاة  
والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » ثم تلا قوله تعالى  
( وأقم الصلاة لذكري ) وهي مقولة لموسى صلوات عليه ، وسياق الحديث يدل على  
الاستدلال ولا يمكن لتلاوة الآية فائدة .

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبداً به لذكره ما ذول كان النبي عليه الصلاة  
والسلام نبيه إلى خطئه إذ تركه ، والجواب : أنه إنما تركه لأن القرآن يشمله ، قالوا :  
لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب عليه تعلمه ولوجب على المجتهدين البحث عنه ،  
وهذا الاستدلال منهم يبين أنهم ذهبوا إلى القسم الذي لم يذكره الكتاب ، وهو  
الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره ومن هذا ينتج أن شرع من قبلنا مردود إلى  
الكتاب والسنة .

#### مذهب الصحابي :

ليس مذهب الصحابي حجة على صحابي مثله بلا نزاع ، أما بالنسبة لغيره فقال  
الجمهور : ليس بحجة مطلقاً ، وقيل حجة تقدم على القياس ، وقيل حجة إن لم يخالف  
القياس ، غتار الجمهور الأول لأنه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه .

والاختار للحنفية التفصيل : فإن كان ما لا يدرك بال رأى فهو حجة بلا خلاف  
عندهم ، وكذلك إن كان يدرك بال رأى لكن تلزمه الشبهة لكونه ما نصح به البلوى  
إذ لم يتقل فيه خلافه ، فإنهم جعلوه إجماعاً كالسكوني ، وغير هذين اختلفوا فيه :  
فمن جعله حجة قال يقوى فيه احتمال السماع ، ولو اتفقت فإصابته للحق أقرب لمكان

صحته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدته الأحوال التي من أجلها نزلت.  
التنصوص والمحال التي لا تتغير الأحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول  
الصحابة كدليل الراجح ، وقد يفيد عموم قوله تعالى : (والذين اتبعوم بإحسان) .  
والغزالي عن انصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابة ، والذين احتجوا به إنما قرئ  
ذلك هندهم ظهور أن الصحابة لا يفتى إلا برواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فهم يرجعون مذاهم إلى السنة .

والحق أن الأدلة التي أقاموها على هذه الحجة لا تنفي غلبة الظن فضلاً عن القطع  
اللازم في هذه الأصول ، فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هي فيما ثبت عن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ليس محجوراً عليه أن يستنبط أو يقيس ،  
فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهد ، وتعيين الأشياء التي لا مجال للرأى فيها  
عسر ضبطه ، ولنضرب لذلك مثلاً أقل الحيز وأكثره فقد قال الحنفية : إن أقله  
ثلاثة أيام وأكثره عشرة لا ينقص عن ذلك لحظة ولا يزيد ، عملاً بفتوى بعض  
الصحابة ، وقالوا إن هذا لا مجال للرأى فيه مع أنه من الأمور التي يمكن للفقهاء  
أن يفتى فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن ، وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة  
الجل أربع سنين لما سمعه من بعض جاراته أنها ولدت أربع مرات في اثنتي  
عشرة سنة .

وخلاصة القول أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة أجمع عليهما المسلمون  
على اختلاف نحلهم ، والإجماع لم يخالف في الاحتجاج به إلا شواذ من لا يرتضى .  
لهم قول ، والقياس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وما عدا ذلك  
من الأدلة راجع إلى هذه الأربعة .

### التعارض وال ترجيح :

١ — (التعارض أن يقتضى كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر) .  
لا تناقض في الشريعة إلا أنه قد يظهر للجهل تمنع دليلين في محل بأن يقتضى  
أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين ، وليس هذا التعارض

إلا ظاهرياً لما قلنا من عدم التناقض في الشريعة ، ولذلك كان من الواجب إما الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتي بيانه ، وليس التمازض خاصاً بالأدلة الظنية ، بل قد يكون بين الأدلة القطعية لما بيننا أنه صوري فقط ، وحيث أن يكون أحدهما محمولاً على غير ما حمل عليه الآخر ، أو يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم ،

٧ - ( إذا تمازض نصان حكم ينسخ المتقدم إن علم ، فإن لم يعلم رجح أحدهما بما يفيد الترجيح فإن لم يكن جمع بينهما ، فإن لم يكن تساقطاً وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما مرتبة إن وجد ) .

إذا ظهر للمستدل تمازض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ للسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية مع ستة متواترة - أو مشهورة على رأى الخفية - أو خبرين من أخبار الأحاد ، مثله قوله تعالى : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) فلها تقتضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها بالأشهر ، وقد عارضتها في ذلك : ( وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ) فلها تقضى بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تمتد بوضع الحمل ، وقد ثبت عن ابن مسعود أن الثانية متأخرة في الزول عن الأولى لحكمتنا بأنها ناسخة لها في هذا القدر . وأن الحامل المتوفى عنها تمتد بوضع الحمل ، فإن لم يعلم التاريخ رجحنا أحد النصين بما سيأتي من المرجحات ، والرجح إنما يكون بين المتأخرين قوة بوصف تابع كتهري أحاد روى أحدهما عدل فقيه وروى الثاني عدل غير فقيه ، لم يكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن - وسلبين كيفية الجمع - لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لأحدهما أولى من إهدارهما ، فإن لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما في الرتبة إن كان . فإذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلى خبر الواحد الذي هو دونهما ، تمازض خبران عدل عنهما إلى القياس أو إلى أقوال الصحابة عند من يحتج بها . وإنما عدل إلى الأدنى لتعذر العمل بالأرق لتعاضده ، والعمل بأحد المتعارضين حيناً من غير مرجح تحكم فالتسحق الحادثة بما لا حكم للأرق فيه ، فإن لم يكن هناك دليل دونهما وجب العمل بالأصل كأنه لا دليل أصلاً على حكم الحادثة .

٣ — إذا تعارض قياسان ولا مرجح لأحدهما عمل المجتهد بعد التحري بما شهد له قلبه ، وقد تعارض في المحل قياسان فالخاتمة بأصل يوجب فيه حكماً ، والحاقبة بأصل ثان يوجب فيه حكماً آخر ، فإذا رجح أحد القياسين بأحد مرجعات القياس وجب العمل به ، وإذا لم يكن مرجح فقال الشافعي : يتخير المجتهد ويفتي بأى القولين شاء ، لأنه لا معنى لإهدارهما ، إذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنى للعمل بأحدهما معينا بدون مرجح لأنه تحكم فلم يبق إلا التخير .

وقال الحنفية : على المجتهد أن يتحري فأى القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له المدول عنه إلا إذا نظر ثانياً فتخير اجتهاده ، وإنما اختاروا ذلك لأنه لا معنى لتساقط القياسين لما تقدم ، وكل من القياسين حجة لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يوجب العمل على المجتهد بنتيجته ، فمن الجهة الأولى يجب أن يثبت الخيار في العمل بأحد القياسين من غير تميز كما في الكفارات ، ومن الجهة الثانية يجب أن يسقطا كما في النصين لأن كلا دليل وأحدهما خطأ وهو لا يدري ، فوجب العمل من وجهه وسقط من وجهه فقالوا يحكم رأيه ويعمل بشهادة قلبه ، وإذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له .

ولا يظهر لنا معنى لهذا التحري الذى جعله الحنفية مقدمة للاختيار ، لأن التحري معناه الاجتهاد حتى يصل إلى الأخرى ، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر فلم يبق إلا أن يقال إنه يختار أحد الحكمين ، ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة ، فالحنفية قالوا : لا يجوز المدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب المدول ، والشافعية يقولون : له المدول ، ولا نفهم معنى لمنعه عن المدول عما اختاره أولاً إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم ، فتى وافق أحد القياسين هواه عمل به ، ومتى وافقه الآخر عدل ، ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك .

٤ — ( اجمع بين العامين بالتزويج ، وبين المطلقين بالتقييد ، وبين الخاصين بالتقييد أو حمل أحدهما على المجاز وبين العام والخاص بأن يخص العام به ) .

إذا لم يكن ثم مرجع لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم فإن كانا عامين حمل كل منهما على نوع ، كما إذا علم من أمر أنه يقال : أعطوا الفقراء ولا تعطوا الفقراء ولم يعلم أيهما المتقدم ، حمل الأمر على الفقراء المتعفين والنهي عن الفقراء الذين يسألون الناس إباحا ، وإن كانا مطلقين حمل كل منهما على أنه مقيد بقيد يخالف قيد الآخر ؛ كما إذا علم عنه إعط فقيرا ولا تعط فقيرا ؛ فإن الأول يقيد بالفقر المتعفف والثاني بالمسؤول وإن كانا خاصين حمل أحدهما على حال والثاني على أخرى كما إذا علم إعط زيدا ولا تعط زيدا ؛ فإن الأول يعمل على حال استقامته ؛ والثاني على حال اهوجاجه أو بأن أحد الطرفين مجاز ؛ وإن كان أحدهما عاما والآخر خاصا حكم بأن العام معمول به فيها وراء الخاص فيتداخل الحاصل منه تنصيص العام .

### أمثلة على التعارض :

١ - قال الله تعالى في آية الوضوء : ( وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم ) قرأ ابن كثير ؛ وأبو عمرو ؛ وحمة بجر ، أرجلكم ، وهذا يقتضي لإيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة ؛ وقرأ الباقون بالفتح وهو يقتضي لإيجاب غسل كما أخذ به الجمهور ؛ قالوا : يمنع التعارض بأن « امسحوا » المقدرة الداخلة على أرجلكم دليل الواو متجاوز بها عن الغسل ، ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من غسل رجله ، أطبق عليه من حكى وضوءه وقد توارث ذلك الصحابة وبذلك يكون مقتضى القراءة تين واحدا ، ولا يخفى ما في ذلك من البعد .

٢ - قال تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطمرن » ، قرأ حمزة ، والكسائي ، وحام يطمرن بتشديد الطاء وهو - كما قالوا - يقتضي المنع من قربان النساء حتى يفتسلن ، وقرأ الباقون بالتخفيف وهو يقتضي منع القربان ، حتى يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي قالوا في رفع التعارض إن آية التشديد تحمل على حال وهي ما إذا مضى عليها في الحيض ما دون أكثر أيامه وهي العشرة ، وتحمل الثانية على حال أخرى وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه لأنه انقطاع يقين ، وحرمة القربان إنما كانت من أصل الحيض باعتبار قيامه فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لأداء ذلك إلى جمل

الطهر حوضاً ، وإبطال التقدير الشرعي ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية .  
وهي الأولى ، ويرد على ذلك الجمل أنه قد جاء في الآية بعد : « فإذا طهرن فأتوهن »  
وهي توافق حتى يطهرن بالتشديد ، ولم يرد فإذا طهرن ، فيثبت أن المراد بقراءتي  
التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاحتساب ، وأجابوا عن ذلك بأن طهرن  
تجىء بمعنى طهرن نحو تكبر في صفة تعالى ، وتبين بمعنى بأن محافظة على حقيقة طهرن  
بالتخفيف قال ابن الممام : وكلا المحصلين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف  
على مجرد الاحتساب أقرب من حملها على الاحتساب إذ لا يوجب تأخير حق الزوج بعد  
الاحتساب بارتفاع المعارض المانع مع قيام الميسر ، ويظهر أن مثل هذه الآية ليس  
فيها تعارض وأن معنى التخفيف والتشديد واحد ، وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتى  
يرتفع الدم وتتمثل سواء ارتفع لاكثر مدة الحيض أو ما دونها وإن كان هذا ليس  
مذهب الحنفية .

٣ - قال تعالى : ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت  
قلوبكم ) مقتضاها المؤاخذة باليمين القموس لأنها مكسوبة ، وقال في آية أخرى :  
« لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مقتضاها عدم  
المؤاخذة بالقموس لأنها مفقودة إذ أن العقد قول يكون له حكم في المستقبل وهذه  
يمين كاذبة على شيء معنى كلفه على شيء كان أنه لم يكن أو لم يكن أنه كان فدخلت  
القموس في اللغو على مقتضى هذه الآية لأنها دخلت من الفائدة التي تقصدها اليمين وخرجت  
منه في الآية الأولى لشمول الكسب إياها ، وأما الآية الأولى أن اللغو يضاده  
الكسب فهو السهر ، وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد بالمؤاخذة باليمين  
القموس في الآية الأولى المؤاخذة الأخروية فهي محل للعقوبة وبسم المؤاخذة في  
الدنيا فلا كفارة لها . فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض ، وعلى هذا يكون اللغو شاملاً  
للقموس ، وهناك جمع ثان وهو أن المراد بالمؤاخذة في الأخرى ، والآية الثانية ساكنة  
عن اليمين القموس وعلى ذلك يكون اللغو مالم يقصد والقموس نالته لا لغو ولا مفقودة .  
أي يؤاخذكم في الأخرى بما عقدتم الأيمان ، فطريق دفع المؤاخذة الكفارة ورهبا يبعد هذا



نظام الآية الأولى فإنه قاض بعدم الراسطة لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤخذ بكذا لكن بكذا ، أما الشافعي فحمل المواخذة في الآيتين على الهدوية وقال : البين المنعوس كما هي مكسوبة هي معقودة ، لأنه حمل العقد على عقد القلب وهو المقصد الممد إلى البين . وحيث لا تعارض وهو ظاهر جدا .

٤ — ( إذا ورد على محل إنبات ونفى أصلي قدم الإنجاب ، وإذا كان النفي بما يعرف بالدليل تعارضاً ) .

إذا ورد في الشرع نصان أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفي الأصلي قدم الإنبات ولا يتعارض الخبران ، مثل ذلك ما ورد في حق بريرة زوج منية فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان حيداً . والثاني يثبت أنه كان حراً وعيدته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته وهو عبد بدون خلاف والإخبار بحريته لإخباره بأسر حارث فقدم ومن هنا قال الحنفية إن الأمة إذا زوجت ثم ثبتت ثبوت لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم حيداً فإن لم يكن النفي أصلياً بل كان بما يثبت بالدليل حارثه خبر الإنبات واحتيج إلى الترجيح ومثاله بما ورد في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة بنت الحارث الهلالية فإن ابن عباس روى أنه تزوجها وهو محرم وفي رواية أخرى أنه تزوجها وهو حلال فيطلب الترجيح بين الخبرين فإن أحد الخبرين يفيد في الإحرام حين الزواج ولكنه ليس نفيّاً أصلياً بل هو نفي للحل الوارد على الإحرام السابق الثابت ، والثاني يثبت ، وقد رجح الحنفية رواية ابن عباس على رواية ابن يزيد بن الأصم . وأبي رافع لأن ابن عباس أخطئ ، مع ما في الرواية من ضعف السند هذا إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى الحل الوارد على الإحرام ، أما إذا نظرنا إلى الحل السابق على الإحرام كما في بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم فلأنهم يرجحونه بأن ابن عباس مثبت وغيره نافي فيترجح الإنبات على النفي ، وإذا حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وقته راويه ، ويظهر أن هذا الأصل من القواعد التي شكلت بالشكل الذي يتفق مع الفروع المنقولة ، فإن الخبرين اللذين

أخيرا بخبرين أحدهما ينفي شيئا في وقت معين أو حادثة معينة والآخر يثبت ليس من المفهوم أن يحمل الأصل تقديم أحدهما لأنه أثبت ، على أن الآخر لأنه نفي ، فإذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو حلال ، وإن عباس يقول إنه تزوجها وهو محرم فالعقل يقضي بأن أحد الراويين لا بد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الأمور الاجتهادية بل من الأمور التي تعرف ، بالمس فإن الإحرام شكلا خاصا يختلف عن شكل الحل ، وهى تحققنا من خطأ إحدى الروايتين فلا بد من البحث فيهما من غير الطريق الذى ذكره الحنفية حتى يستقر في نفس هة العاين برجحانه ، أما الاجتهاد في التقديم والتأخير على مجرد أن أحدهما ناف والآخر مثبت فلا تكاد نفهمه ، ولذلك يظهر أن مثل هذين يتعارضان ، كما هو مذهب هبى بن أبان ، ويطلب الترجيح بينهما ، وهذا من عمل المجتهدين في الفروع .

٦ - ( لا تعارض بين فعلين متضادين وقد يكون بين فعل وقول فيطلب الترجيح ) .

إذا حصل من الشارع فعلا متضادان كأن صام يوم السبت ، مثلا ثم أفطر في سبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لا عموم للأفعال ، أما إذا اقترن بالفعل الأول ما يدل على حكمه من وجوب أو نهي وأن سبب الوجوب أو النهي متكرر فالثاني من الفعلين فاسخ لما استفيد من حكم الفعل الأول .

أما بين فعل وقول فلذلك أحوال :

١ - أن يتبين حكم الفعل الأول ويدل على سمية التكرار ويكون القول خاصا بالرسول صلى الله عليه وسلم فإن المتأخر ينسخ المتقدم بالنسبة له لأنه عمل المتعارض ، كما إذا ورد أنه فعل فعلا من الأفعال ، وتبين أن حكمه الوجوب ثم قال إنه حرام على فإن الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لأنها ليست محلا للتعارض ، فإن جهل المتقدم منهما والمتأخر فالمتأخر التوقف بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق .

٢. — أن يكون القول خاصاً بالآلة كما إذا قال : فعله حرام عليكم ، فلا تعارض في حقه ، فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان وبالنسبة للآلة إن علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل عمل بالقول لأنه هو الموضوع لبيان المراد ، ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولأنه أعم دلالة بخلاف الفعل فإنه قاصر عن أن يدل بنفسه على معكاه بالنسبة لفاعله ومتبعه ، وإذا علم ذلك فإنما يعلم ذلك بشئ آخر غيره ، والثابت به احتجالات إنما يمين أحدهما القول .

٣. — أن يكون القول شاملاً له ولهم فإذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل . وإن جهل قدم القول .

٤. — ألا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلت صفته ، وكان القول خاصاً به وعلم تأخره فلا يقال : إن هنا تعارضاً لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بمحصله مرة لأن الإيجاب لا يقتضي التكرار ، ولم يعم دليل عليه . والقول المتأخر شرع مستأنف في حقه لا ناسخ لأنه لا يوجد سابق عليه يمارضه ويثبت الفعل في حق الآلة مرة بصفته المألومة من وجوب أو نيب لأنه لا تعارض في حقهم بالفرض ، ولا سبب تكرار . وإن علم تقدم القول كان قال : لا يحل له ، ثم فعله مع قيام الدليل على صفته كان الفعل دليلاً على نسخ مقتضى القول عنه يثبت العمل على الآلة بصفته مرة لفرض الاتباع فيما علت صفته ، ولعدم ما يوجب التكرار ، وإن جهل التاريخ فيالذبة إلى الآلة لا تعارض فيثبت عليهم الفعل بصفته مرة ، وفي حقه الوقت عن إبداء حكم .

٥. — أن يكون القول خاصاً بهم فلا تعارض في حقه ، أما في حق الآلة فإن علم المتأخر فهو ناسخ ، وإن جهل قدم القول لما تقدم .

٦. — أن يكون شاملاً له ولهم فالمتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ قدم القول بالنسبة للآلة ووقف عن الحكم في حقه ، ولا حظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفته إنما هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل ، ولذلك لم يتجه له القول بتقديم القول على الفعل لما ذكره من البراهين فقال : إنه يعمل في تلك المحال بما هو الأحوط قولاً كان أم فلا .

٧ - ( الترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين عن الآخر بما لا يستقل ) .

اختلف الاصطلاح في تعريف الترجيح ، فعرفه الشافعية بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على ما يعارضها ، وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح ، ولكن لامشاحة في الاصطلاح ، وإنما قالوا : اقتران الأمانة لأنه لا تعارض بين قطعيين ، وقد تقدم في أول الباب ما يفيد خلافه . وعرفه الحنفية باعتباره فعلا للجهتد بما ذكرنا . ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال : الكتاب راجح على خير الواحد ، ولا خير الواحد راجح على القياس ، وإن كان يقال عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه ، وقولهم بما لا يستقل بفهم نفي الترجيح بما يصلح أن يكون دليلا ، ومن هنا أبطلوا الترجيح لأحد الحكيمين المتعارضين بكثرة الأدلة لأن كل دليل يستقل بثبوت المطلوب به . فلا ينضم إلى الآخر ويتحد به ليقر به ، لأن الشيء إنما يقوى بصفة في ذاته لا بانضمام مثله إليه ، فإذا تعارض حديثان روى أحدهما من الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهرة ، وروى الثاني واحد فلا ترجيح للأول على الثاني . وأكثر الأئمة على خلاف ذلك ، وقد فأس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه إذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لأحدهما بكثرة العدد بعد أن تكون الأخرى قد تم نصابها ، وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تريد الظن قوة فيترجح الحكم ، ولا يمارى في أن هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت ، وليس الترجيح بين الخبرين إلا بذلك ، ولقوة هذا الدليل اختار ابن المهام وجوب الترجيح بكثرة الرواة .

٨ - ( الترجيح بين الخبرين بطريق المتن وبقوة الدلالة ) .

الترجيح بين الخبرين طريقان : طريق من جهة المتن ، وطريق من جهة السند فمن جهة المتن يرجح ما هو أقوى في الدلالة فيرجح المحكم على المفسر ، والمفسر على النص ، والنص على الظاهر ، والخفي على المشكل ؛ والحقيقة على المجاز المساوى في الشهرة ؛ ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة ؛ والصريح على الكناية ؛ والمبارة على الإشارة ؛ والإشارة على دلالة النص . وهي مفهوم الموافقة . ودلالة النص على المقتضى ؛ والمقتضى لضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره ؛ ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة . عند من يقول به . والأقل احتمالا على غيره ؛ فيقدم المشترك

الاثنين على المشترك لاكثر وعلى الجملة فا كان أقوى في الدلالة على الحكم مقدم على غيره ، والجزيئات محل اجتهاد كما يقدم ما كان أسو ط بتقدم الدليل المفيد للتحريم على غيره ، وربما اتجه عكس هذا بما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحب التخفيف على أمته ، ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يثبت .

أما الترجيح بالسند فإن المتواتر مقدم على غيره ، فالكتاب مقدم على السنة التي لم يواتر نقلها ، والسنة المشهورة على خبز الواحد وبفقه الراوى وضبطه وورعه . قالوا : وتقدم الرواية التي من الحفظ بالرواية عن الخط الذي يذكّر أنه خطه . وفي هذه نظر ! لأن الذي إذا كتب لم يتطرق إليه النسيان ، والحفظ مرصّة لذلك ، والخبر الذي عمل به راويه على خبر خالفه راويه ، ويرجع خبر الراوى الذي علم من شأنه أنه لا يروى إلا عن ثقة . ورواية أكابر الصحابة الذين هم أفقه على أصاغرهم ، ورواية من تحمل بالثأ أو مسلماً على غيره . وما صرح فيه راويه بالساع على ما يمتنله ؛ إل غير ذلك بما يقوى سند الحديث .

وقد تعارض المرجحات ويكون تقوية إحداها مجالا لاجتهاد المجتهدين .

• • •

## الكتاب الرابع

### الاجتهاد والتقليد

#### الاجتهاد :

الاجتهاد في اللغة بذل المجهود ؛ واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ؛ ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد ، فيقال : اجتهد في حمل حجر الرخا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة ؛ ثم صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة ، والاجتهاد التام أن يذل الوسع في الطلب بحيث يحسن من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .

### حكم الاجتهاد :

#### تلقن الاجتهاد أحكام :

(١) الوجوب العيني على مسئول من حادثة وقعت وخاف فوتها ، وكذلك إن كانت الحادثة قد حصلت له شخصياً وأراد معرفة حكمها .

(٢) الوجوب الكفائي على مسئول لم يخف فوت الحادثة ، وثم خبره من المجتهدين فإذا تركوه كلهم آمنوا ، وإذا أفق أحدهم سقط الطالب عن جميعهم .

(٣) الندب وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل ، سواء سئل عنها أم لم يسأل .

#### شروط الاجتهاد :

يفترق في المجتهد شرطان ؛ الأول : أن يكون عدلاً ، وهذا شرط لجواز الاجتهاد على فتواه ، أما أخذه لنفسه باجتهاد فلا يشترط ذلك له ، الثاني : أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استتارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره ، ومدارك الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس . فالكتاب هو الأصل ولا بد من معرفته ، ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كله بل ما يتعلق بأحكام الأفعال منه ، ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون طامئاً بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة .

وأما السنة فلا بد من معرفة أحاديث الأحكام ولا يلزم أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام ويكتفي أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى .

وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف ، بل في كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع .

وأما القياس فينبغي أن يكون قادراً على استنباط أصل الأحكام من النصوص .

الخاصة والعامة فلا بد أن يعرف الأصول الكلية التي بنى عليها الشرع الإسلامى لتكون له بمثابة شهود عدل على ما يستنبطه من المثلل فى المواقف الجزئية .

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلوم أربعة :

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التى بها تصير البراهين والأدلة منتجة بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل لذاتها ، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعية ، وهى العبارات اللغوية .

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجهه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم فى الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره وبجمله ، وحقيقته ومجازاه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه وفجواه ، ولحنه ومفهومه ، ولا يلزم أن يبلغ فى ذلك مبلغ التحليل والمجرد ، بل ما قلنا من القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه .

(٣) معرفة للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك فى آيات وأحاديث مخصوصة ويكتفيه أن يكون إذا أراد أن يفى فى واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ممكنان .

(٤) معرفة الرواية وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها ، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل لاحجة فيه ، ويكتفيه فى ذلك الاعتماد على ما قرره أئمة الشأن ورجال الحديث الذى سبروا غوره واعترف لهم الأمة بما بذلوه من الجهد فى تلك السبيل كأن يقلد البخارى أو مسلما .

فهذه الأشياء اللازم أن يعلمها من يريد استنباط الأحكام الشرعية .

قال الغزالى : وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم فى المجتهد المطلق الذى يفنى فى جميع الشرع ، وليس الاجتهاد هندى منصباً لا يتجراً ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض ، فن عرف طريق النظر فى القياس فله أن يفنى فى مسألة قياسية : وإن لم يكن ماهراً فى علم الحديث ، فن ينظر فى مسألة

(مجموع مساجد)

المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم تعلق تلك المكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي فلا استمداد ننظر هذه المسألة منها ولا الأحاديث بها فنأين نصير الثقة هنا أو القصور عن معرفتها نقصا ؟

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذي وطريق التصرف فيه فابضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : ( واسموا برءوسكم وأرجلكم إلى الكافرين ) وقس عليه ما في معناه وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري ، وكم توقف الثاني رحمه الله بل الصحابة ، في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي اهـ .

وأنت إذا تأملت ما قلنا في أول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد للأصول السلكية متى بى عليها التشريع نجد أنزالى قد تساهل كثيرا ، فإن هذه الأصول لا تنال إلا بعد تتبع جزئيات التشريع حتى تؤخذ منها هذه الأصول فإذا لا بد للمجتهد أن يطالع تمام الإطلاخ على التشريعات التي وردت في كتاب الله وسنة رسوله حتى يتكون منها في نفسه تلك الأصول العامة ، وهذا فيما نرى من أهم ما يجب لوصول الإنسان إلى درجة الاستنباط والفتوى .

### المجتهد فيه :

المجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى ، فيخرج من ذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرح كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما مائل ذلك . ومتى صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان ما أداه إليه اجتهاده هو الذي كلف العمل به وجاز أن يفتى به غيره .

وهنا مسألتان لا بد من التنبية عليهما وهما :

- (١) جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم .
- (٢) جواز الاجتهاد للصحابة في عهده صلى الله عليه وسلم .



## المسألة الأولى

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد فيما لائنس فيه ، أو لا يجوز ؟ قال الحنفية إنه عليه الصلاة والسلام مأمور إذا عرضت له حادثة أن ينتظر الرضى إلا أن يخاف فوت الحادثة ، ثم بالاجتهاد إذا لم يوح إليه ، والاجتهاد بالنسبة إليه ينص القياس ، ثم إذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلاً قاطعاً على صحته لأنه لا يقر على خطأ كما يأتى وبذلك لا يجوز مخالفته ، كما جازت مخالفة سائر المجتهدين ، وقد هد الحنفية هذا الاجتهاد نوعاً من الرضى - وسماه الرضى الباطن - . وقال أكثر الأصوليين إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد طلقاً من غير تقييد بالتظار رضى ، وقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين : ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد فى الأحكام الشرعية وقال بعضهم له الاجتهاد فى الحروب فقط .

ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام فى الأمور الشرعية وفى الحروب .

أما فى الحروب فبدل فبدل عليه قوله تعالى : ( هذا الله عنك لم أذنت لهم ) قال ذلك عتاباً له على إذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك ، وهذا الإذن بالضرورة لم يكن عن نص وإلا لم يكن محل العتاب بل كان عن اجتهاد ، وقال تعالى : ( لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ) قال ذ عتاباً له على رضاه برأى أبى بكر وغيره من الصحابة فى قبول الفداء من أسرى بدر .

وأما فى الأحكام الشرعية فيثبته قوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ، ولولا أن مى الهدى لأحلت » ، وسوق الهدى من أعمال الحج ، وقد فعله اجتهاداً لائنس ، وإلا لم يكن هناك معنى للندم على فعله ، وورد عن أم سلمة قالت : جاء رجلان من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم فى موارث بينهما قد درست ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر وإلکم تختصمون إلى وإما أنضى برأى فيما لم ينزل على فيه ، فن قضيت له

يشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أضع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة على صفته . ولكن هذا الحديث إنما هو في نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط ، وهذا لا نزاع لأحد في أنه يكون للرسول صلى الله عليه وسلم والقاضي بل لكل مسلم . وبالنأمل في كل هذه الأدلة نرى أنها لا تفيد أكثر من جواز الاجتهاد ، ولا تفيد الوجوب إلا إذا قيل متى اتفق الامتناع ثبت الوجوب ، إذ لا قائل بالجواز . استدلل المأمون :

(١) بقوله تعالى ( وما يتعلق من الهوى إن هو إلا وحى يوحى ) والجواب أن هذا النص إن سلم حمومه فالقول من الاجتهاد ليس من الهوى بل من الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستند إليه وحياً . ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر ؛ لأن ظاهر الآية أن ما يتعلق به نفس ما يوحى إليه ، والجواب يجب المصير إليه للدليل الذى قام على وقوع الاجتهاد منه ، ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعاً من الرضى وإن كان في هذا نظر . لأنه إن كان وحياً حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ ؟

(٢) لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما يجوز مخالفة غيره ، وتقدم الجواب عن هذا .

(٣) لو كان عليه الصلاة والسلام مأموراً بالاجتهاد لم يؤخر جواباً عن حادثة ، وكثيراً ما أخر . والجواب من قبل الحنفية أنه إنما أخر لاشتراط الانتظار ، ومن قبل غيرهم أن التأخير إنما هو لاستدعاء الاجتهاد زماناً .

(٤) هو قادر على أن يفتن الحكم بالوحى والاجتهاد لا يفيد إلا ظناً ، ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين والجواب منع أن الرضى مقدور له ، هل أن هذا الدليل لا يوجب نفي كونه متبهماً بالاجتهاد بل يوجب ألا يجتهد إلى اليأس من الرضى أو إلى ظنه مع خوف الفوت ، وهذا ما تقول الحنفية إن كلا من طريق الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثانى بانتظار الوحى فإذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد .

وقد ظهر مما تقدم جواز الخطأ عليه صلى الله عليه وسلم فيما لا يرجع إلى التبليغ إلا أنه لا يقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين وقال كثير من المتكلمين

يتمتع عليه الخطأ لأن اجتهاده أول بالمصمة من الإجماع لأن حصمة الإجماع إنما جاءت من نسبتها إليه صلى الله عليه وسلم ، ولأنه يلزم من ذلك جواز الأمر باتباع الخطأ لأننا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى : ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ) ولأنه يلزم منه الشك في قوله عليه الصلاة والسلام فيخل بمقصود البينة . والجواب عن الأول بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة ، وأن رتبة المصمة للأمة لاتباعهم له لا يقتضي لزوم هذه الرتبة له كالإمام الأعظم لا يلزم له رتبة القضاء وإن كانت مستفادة منه ، ثم لا يورد عليه بنقص ولا انقطاع درجة فكذا هنا ، ومن الثاني أن الأمر باتباع الاجتهاد إنما هو من حيث كونه صوابا في نظر العالم ، وإن خالف نفس الأمر ، وعى الثالث بأن المخل بمقصود البينة إنما هو الخطأ في التبليغ عن الله لانجوز الخطأ اجتهاده : هل أن وقوع الخطأ فلا يقطع منه المخالفات وقد قدمنا ما يدل عليه من آيات الكتاب ، والفرائض يتوقف في ذلك لأنه لا يرى أدلة الكتاب قاطعة فيه ومتى كنا نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطئه بل يبين الله له ارفع كل عجز ( راجع ما كتبناه في النظر الثالث في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة ) .

### المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره ، والمختار أن ذلك جائز سواء في حضرة الرسول وفي غيبته والدليل على ذلك وقوعه كما ورد في حديث معاذ الذي اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول ووقع أيضا في حضرته . فقد حصل في غزوة حنين أن أبا قتادة قتل قبيلة فاستحق عليه بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قبيلة فله سلبه » فقال رجل من القوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم سلب ذلك القتل هندی فأرضه عنى ، فقال أبو بكر : لاها الله إذن لا يمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه . فقال عليه الصلاة والسلام : « صدق » والظاهر أن هذا من أبي بكر اجتهاد وهو بحضرته . وقد صوبه عليه الصلاة والسلام بتدقيقه له ، وقال لعمر بن العاص « احكم في بعض القضايا . فقال : اجتهد وأنت حاضر ؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن

أخطأت فلك أمير ، وقال لمقبة بن عامر ولرجل من الصحابة : اجتهدا فإن أصبنا  
فلكما شئنا حسنات وإن أخطأنا فلكما حسنة ، وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعدا  
في بني قريظة . وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعمله عليه الصلاة والسلام وأقره  
صار من السنة فلا يجوز خلافه .

### أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والنخلة :

النظريات على قسمين قطعية وظنية ، أما القطعية فهي إما كلامية ، وإما أصولية  
وإما فقهية والمراد بالكلامية المطلقيات المخصصة ، وهذه الحق فيها واحد ، ومن أخطأه  
فهو آثم ويدخل فيها حدوث العالم ، وإثبات واجب الوجود وصفاته الراجعة  
الجائزة ، والمستحبة ، وبهمة الرسل وتصديقهم بالمعجزات ، وجواز الرؤية ، وخلق  
الأمم والأعمال وإرادة الكائنات .

ثم إن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالحق على كافر ، وإلا فهو  
آثم من حيث عدل من الحق وظل ، وأما الأصولية ككون الإجماع والقياس  
والخير الواحد حجة ، فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم محض .

وأما الفقهية فالحق على من وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج  
ومحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق فيها  
واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ، فإن كان الخلاف فيما علم بالضرورة من  
مقصود الشارع فهو كفر لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع ، وإن كان  
فيما علم قطعا بطريق النظر كالأحكام المعلومه بالإجماع فنكرها ليس بكافر ، لكنه  
آثم محض .

وأما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد ولا إثم  
على المجتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد ، ولا عند من يقول كل مجتهد  
مصيب .

وذهب بشر الميرسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال : فيها واحد متعين  
والخطأ آثم ، وذهب الجاحظ إلى إلحاق الأصول بالفروع ، وقال فيها حق واحد

متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع ، وقال عبدالله بن الحسن المنيرى :  
كل يجتهد في الأصول أيضاً مصيب وليس فيها حق متعين .

وهالك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها :

قال الجاحظ : إن غلاف ملة الإسلام إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو  
آثم ، وإن نظر فمجز عن ذلك الحق فهو معذور غير آثم . قال لأن الله لا يكلف  
نفساً إلا وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن ذلك الحق ، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله  
تعالى إذ سد عليهم طريق المعرفة : وهذا باطل بأدلة سمعية ضرورية ، فإنما كما نعرف  
أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة نعم أنه أمر اليهود والنصارى  
بالإيمان ، وأتباعه ، وذمهم على إصرارهم على عقائدهم .

ومن المعلوم أن المعاند العارف بما يقل ، وإنما الأكثر المقلدة للذين اعتقدوا  
دين آبائهم تقليداً ، ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وصدقه ،  
والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة .

وأما قوله كيف يكفرون ما لا يطبقون ؟ فيما نمنع أنهم لا يطبقونه لأن الله أقدرهم  
على ذلك بما رزقهم من العقل ، ونصب من الأدلة ، وبعث من الرسل المؤيدين  
بالمعجزات الذين نهوا بقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة  
بعد الرسل ، كما قال جل ذكره : ( لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) .

وذهب المنيرى من المعتزلة إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات . وإذا كان  
يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما عليه وهو متشبه مقدوم في الطلب فأراه هو رأى  
الجاحظ وقد تقدم رده ، وإن أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه ، خرج  
الكلام إلى ما لا يعقل ، لأنه كيف يكون قدم العالم وحده حقاً ، وإثبات الصانع ،  
ونفيه حقاً إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد .

وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف  
المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كسألة الرؤية وخلق الأعمال  
وخلق القرآن ، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى مآرأه أوفق

لكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعدونين ويرد بأنهم يستحيل أن يكونوا - وهم مختلفون - مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقاً ، بل الواقع أحدهما ، وإن أراد أن المصيب واحد ولكن المخطئ معذور فهذا باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعين ومجرتهم والإنكار عليهم ، ولم يفعلوا ذلك مع مخالفهم في الفروع ، وذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع ، بل فيها حق معين ودليل قاطع فن أخطأ فهو آثم كما في المغليات وواقعة على ذلك جميع نفاة القياس وقالوا لا مجال للظن في الأحكام ، لكن العقل قاصر بالنظر الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناء دليل سمى قاطع ، وإنما استقام لهذا نكارهم القياس .

ويرد هذا الرأي إجماع الصحابة على ترك التكثير على المختلفين في الجسد والإخوة ومسألة المول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها ، فكانوا يتشاورون ويترقبون مختلفين ولا يترض بعضهم على بعض ولا يمنع أحدهم الآخر من فتوى العامة ، ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم باجتهاده ، وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه ، وقد بالقوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة من مخالفتهم ما قام عليه الدليل القاطع . ولا يقال : إنهم ربما آمنوا أو أنكروا على مخالفهم في الفروع ولم ينقل إلينا ، لأن العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع ، بل لو وقع لتوفرت الدواهي على النقل كما نقلوا الإنكار على مانعي الزكاة من استباح الدار وعلى الخوارج في الهراة من على وعثمان إلى غير ذلك ، ونضيف إليه أنه تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلاف ، ولو اعتقد بعضهم في البعض الإثم باختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت الجحالة وامتنع التوقير والتعظيم ، فننقل بعد ذلك إلى آراء الجمهور في المختلفين في الأحكام الظنية فنقول :

إن هناك رأيين للجمهور :

الأول : أن كل مجتهد في الظنيات مصيب - ويسمى أصحاب هذا الرأي

مصبوبة - .

الثاني : أن المصيب واحد وهو المخطئة .

وكل رأى من هذين نصب القول بين أصحابه فاختلفوا ، وأما المصوبة فمنهم من قال إنه ليس في الواقعة إلى نص فيها حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه — وهذا مذهب القاضى والفزالى — ومنهم من قال إن فيه حكما معينا يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن المجتهد لم يكلف بإصابته لذلك كان مصيا وإن ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصابته وأما المخطئة فإنهم متفقون على أن قد في الواقعة حكما معينا ، لكنهم اختلفوا في أنه هل عليه دليل أولا ؟ فقال قوم : لا دليل عليه وإنما هو مثل دفن يمشى الطالب عليه بالاتفاق فن أصابه فله أجران ومن حادته فله أجر واحد . لسميه وطلبه ، وقال قوم : عليه دليل قاطع ولكن الإثم محطوط على المخطئ . لضموض الدليل وخفائه وقال قوم : عليه دليل ظنى ، ولكن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه . لذلك كان معذورا مأجورا ، وقال قوم : أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الإثم تخفيفا .

هذا تفصيل الآراء في مسألة تصويب المجتهدين ومخطئهم .

والراجع من هذه الآراء أن قد حكما معينا في كل واقعة نصب عليه الدليل فن يظهر به فهو المصيب ومن أخطأ بعد بذل الجهد فهو مخطئ . إلا أنه يثاب من أجل اجتهداه مرفوع عنه وزر خطئه ، فالمصيب في الشريعة واحد وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص ، والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها . وقد يكون صحة نسبتها إن كانت من أخبار الآحاد فاما التناويل والخلاف فيه فإننا نعلم بالبداية أن الشارع ما نص نصا إلا وهو يريد به معنى معين ، هذا المعنى قد يظهر به بعض المجتهدين فهو مصيب ومن أسأله كان مخطئا ، وأما الخلاف في أسانيد الأخبار فإننا نعلم أن الحقيقة في ذلك واحدة لا تتعدد ، فالخبر إما أن يكون قد قيل وإما لا ، ولا يجوز الأمران معا في حادثة واحدة ، فن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب ، فإذا روى بعض الرواة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال ورواه آخرون وهو محرم فليس من الجائز أن يكون

قد تزوجها وهو حلال محرم . وأما الأقيسة فمناها العال التي قصدها الشارع بأحكام الأصول وليس من الجائز إلا أن يكون الشارع أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها ما دمتا نقول : إن التشريع إنما هو لمصالح العباد ؛ فن وفق لاستخراج هذه الملة وإلحاق ما وجد فيه بالأصل كان مصيبا .

وقد أراد في الأخبار والآثار ما يفيد من المجتهدين من يصيب ومنهم من يخطئ . فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « وإذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » فدل ذلك على أن من الاجتهاد صوابا وخطأ . والذي استحق به المخطئ الأجر هو الاجتهاد لا الخطأ ، وورد عن أبي بكر أنه قال : أقول في الكلالة رأيي فإن كان صوابا فن الله الصواب وإن كان خطأ فن الشيطان ، وقال على لمصر : إن لم يجتهدوا فقد عاشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإنم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك ، ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر وكتب يقول فيه : هذا ما رأى الله وعمر قال : امسحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فن عمر ، وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة . في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب : أصابت امرأة وأخطأ عمر ، وقال ابن مسعود إن كان خطأ فن ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل بمجموعها على أن الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ ، وإن كانوا لا يرون على المخطئ إنما .

أما القائلون بأن الكل مصيب فإن أرادوا أن كلا لا يكلف إلا ما أوصله إليه اجتهدا كما يدل عليه كلامهم فهو صحيح لا يخالف في هذا أحد إلا من شذ . أما إذا أراد ما يدل عليه ظاهر ألفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل الحكم ما وصل إليه المجتهد فهو قول مردود بما قدمنا .

على أن هذا الخلاف هو نظري محض لأن فقهاء الجمهور كلهم متفقون على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول إلى الحكم ثم ما وصل إليه بعد اجتهدا هو الذي يكلف به ، فالخلاف في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى .



### نقض الاجتهاد :

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث لينعرف حكمها ثم قلب على ظنه الحكم ، فإن كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ، ثم تغير ظنه لزمه أن ينقض ما بناء على الاجتهاد الأول ، ومثاله من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ لا ينقض هدد الطلاق فمقد على امرأة خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له إمساكها ، وأما إن كان حاكماً وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه فإنه لا يجوز له نقض الحكم السابق فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً وتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها وكذلك لا يجوز لغيره الذي يخالفه في اجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط ألا يخالف أصلاً ولا دليلاً قاطعاً ، فإن أخطأ النص وجب نقض الحكم .

وصريح كلامهم أن القاضي المجتهد إذا تبين له الخطأ في قضائه ينقض ما حكم به كما يكون لغيره من يتبع أحكام القضاة ، أن ينقضه إذا كان يخالف دليلاً قاطعاً وإلى هذا تشير عبارة عمر في عهده إلى أبي موسى الأشعري حيث يقول : لا يملك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك ، وهديت فيه لرشدك ، أن ترجع إلى الحق ، فإن مراجعة الحق خير من التماهى في الباطل . وربما يقال إن هذه العبارة ليست نصاً في نقض الحكم في الحادثة السابقة ، بل فيما يستقبل من أمثاله ، كما ورد عن عمر نفسه ، أنه لما تغير اجتهاده في مسألة قضى بها لم ينقض حكمه ، بل قال : ذلك ما قضينا ، وهذا ما نقض ، أما المقلد إذا حكم بخلاف مذهب إمامه ، فإن حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز للمقلد أن يتبع أى مقلد شاء ، بل عليه اتباع إمامه الذى هو أولى بالصواب في ظنه ، وأما عند من يجوز ذلك ، فمضى وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض .

### وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد :

إذا اجتهد المجتهد في مسألة حتى ظن حكمها فقد اتفقوا على أنه لا يجوز له تقليد مخالفه فيها ، أما إذا لم يجتهد بعد ، ولم ينظر ، وفي الوقت متسع فلا يخاف فوت

الحادثة ، فهل يجوز له . وهو قادر على الاستنباط ، أن يقلد غيره أو لا يجوز ؟  
 تختلف أتعلماء في ذلك والصحيح أنه لا يجوز لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت عصمته عن  
 الخطأ ، وهذا لا يجوز إلا بنصر أو قياس على منصوص ، ولم يوجد شيء من ذلك  
 إلا للمامى لجزءه ، فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته . فنبهني أن يطلب الحق بنفسه  
 وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك . قال تعالى ( فاعتبروا يا أولي الأبصار )  
 وقال : ( لعلهم الذين يستنبطونه منهم ) . وقال ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب  
 أقفالها ) . وقال : ( وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ) . وقال ( فإن تنازعتم  
 في شيء فردوه إلى الله والرسول ) فهذا كله أمر بالتدبير والاستنباط والاعتبار وليس  
 خطأ مع العوام ، فلم يبق مخاطباً إلا العلماء ، والمقلد تارك للتدبير ، والاعتبار ،  
 والاستنباط .

وتمتد تلك الظواهر بفعل الصحابة فإنهم تشاوروا في ميراث الجسد والمول  
 والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يقلد غيره ، فإن لم يكن في  
 الوقت مفسد وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالمأجور الذي يجوز له التقليد  
 للضرورة .

### التقليد :

التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس من طرق العلم لاني الأصول ولا في الفروع  
 إلا أنه لما كان الظن في الفروع كافياً للعمل وفي الأصول غير كافٍ جاز في الفروع  
 دون الأصول .

وقال قوم : إن طريق معرفة الحق التقليد ، وإن ذلك هو الواجب ، وإن النظر  
 والبحث حرام !! والمنبري يجوز التقليد .

ودليل مذهب الجمهور انعقاد الإجماع على وجوب العلم باقية تعالى ولا يحصل ذلك  
 بالتقليد لإمكان كذب المقلد ، إذ أن صدقة إنما يعرف بالضرورة أو النظر ، والأول  
 حتم ، وإذا علم بالنظر ارتفع التقليد .

قال الذين جوزوا التقليد إن النظر لو كان واجباً لفعله الصحابة وأمرؤا به ،  
 لكنهم لم يخطئوا ، ولو فعلوا لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع .

والجواب منع أنهم لم ينظروا ، بل عليهم وعلم العامة نتيجة النظر إلا أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأذى النفات إلى الحوادث وليس المراد من النظر تحرير القضايا على قواعد المنطق المستحدثة ، ومن أضفى إلى عامة الأسواق اتلا سمعه من استدلالهم بالحوادث ، والمقلد في الإيمان لا يكاد يوجد فإنه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجد ما ، ولم يحظر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول لهذه الموجودات رب أوجدها منصف بالعلم بكل شيء والقدرة على كل شيء . فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد اللزوم بين المحدث والموجد .

قالوا : ثانيا وجوب النظر يلزمه الدور ، لأن الوجوب متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر ؟ .

والجواب أن وجوب النظر متوقف على معرفة الله بوجه ما ومعرفة الله المتوقفة على النظر بوجه أتم ، يعني بما يجب له وما يمتنع عليه ، فالمعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تنتج من النظر .

أما الذين تمنعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع في الغيب والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطيا .

والجواب أن هذا معارض بمثله فقد تمى الله على قوم تقليد لما عليه آباؤهم حيث قالوا ( إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ) ولا فرق بين تقليدكم وتقليد أولئكم ، وإن من يختار الجهل حذراً من الفسب ، مثله كمثل من يقتل نفسه هلعاً وجوها خيفة من أن ينص بلقمة أو يشرب بشربة لو أكل وشرب .

( ثانيا ) تمسكوا بقوله تعالى ( ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا ) وبأنه نهى عن الجدال في القدرة والنظر يفتح باب الجدال .

والجواب أنه إنما نهى عن الجدال بالباطل كما قال تعالى ( وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ) بدليل قوله تعالى ( وجادلهم بالتي هي أحسن ) وأما القدر فتهاجم من الجدال فيه لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن المداواة في النص ، على أن ما تمسكوا به معارض بقوله تعالى ( ولا تقف ما ليس به علم - وأن تقولوا

على الله مالا تعلمون - وما شهدنا إلا بما علمنا - قل هاتوا برهانكم) وهذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم شأن العلماء ، قال تعالى : ( يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ) ، وقال عليه الصلاة والسلام : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوه ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين واتصال المبطلين ، لا يحصل هذا بالتقليد .

### التقليد في الفروع :

يجب على العاقل الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك :

(١) قوله تعالى : ( فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ) والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعلّة عدم العلم .

(٢) إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بغير رتبة الاجتهاد ، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .

(٣) إن الإجماع منقاد على أن العاقل مكلف بالأحكام ، وتكليفه بطلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب هذه الرتبة وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء .

### اختيار الفتى :

لا يستفتى العاقل إلا من عرفه بالعلم والمدالة ، فإذا علم انتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده انفاً ، وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فاعتار أنه لا يمتنّيه إذا كان الاجتهاد شرطاً لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل وأيضاً الأصل عدم الاجتهاد ولا بد لتغيير ذلك من علم بحدوث الاجتهاد فما لم يعلم فالأصل باق فإذا جهلت عدالته قال الغزالي : فيحتمل أن يقال : لا يهجم حتى يسأل عن عدالته أولاً ، فإنه لا يأمن كذبه وتلبسه ، ويحتمل أن يقال : ظاهر حال العالم المدالة لاسيما إذا اشتهر بالفتوى ولا يمكن أن يقال : ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل

أغلب على الخلق ، فالناس كلهم عوام إلا الأفراد ، بل السلباء كلهم عدول إلا  
الآحاد اه ، وهذا هو الذى اختاره ابن الهمام ، وإذا أراد البحث عن حال المفتى كفت  
الاستفاضة بين الناس .

### الفتوى تخريجاً على مذهب إمام :

إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً يجوز إن كان المفتى معلماً على ما أخذ أحكام  
المجتهد أهلاً للنظر فيها قادراً على التفريع على قواعده ، وعلى الجملة أن تكون له ملكة  
الاعتدال على استنباط أحكام الفروع المتجددة التى لا تقل فيها عن صاحب المذهب  
من الأصول التى مدها صاحب المذهب - وهو المسمى بمجتهد المذهب - والدليل  
على جواز ذلك وقوعه فى كثير من الأدوار بلا تكثير من المتبحرين فى مذاهب جميع  
الائمة ، وينكر ذلك على غيرهم ، أما مجرد نقل المذهب للسائل فليس من الفتوى إلا  
بنوع من التساهل .

### تقليد المفضول مع وجود الفاضل :

إذا لم يكن فى البلد إلا مفت واحد وجب على العامى سؤاله ، وإن كانوا جماعة  
فله أن يسأل أيهم ، ولا يلزمه مراجعة الأهل الأفضل كأفضل فى زمن الصحابة إذ سأل  
العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق فى سؤال غير أبي بكر وعمر وغير  
الخلفاء ، وقال كثير من الفقهاء : يجب مراجعة الأفضل ، فإن استؤوا غير بينهم ،  
واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالادلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب  
الترجيح ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم ، والجواب أن هذا لا يقاوم إجماع الصحابة  
إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى .

واختار الغزالى : أنه إن كان أحد المفتين أفضل وأعلم ، فى اعتقاده ، فإنه يلزمه  
اتباع الأفضل ، فمن اعتقد أن الشافعى رحمه الله أعلم والشافعى على مذهبه أغلب فليس  
له أن يأخذ بمذهب مخالفة بالتحصى ، ومتى قلنا : إن التقليد لا حرج عليه أن يقلد  
أى مجتهد من المجتهدين فليس عليه أن يلتزم فى جميع الواضعات مذهب من قلده فى

واقفة فلا مانع أن يقلد أبا حنيفة في أمر ، ويقلد الشافعي في أمر آخر إلا أنه يجب التنبيه لمسألتين :

الأول : أن يؤدي التقليد في الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من المجتهدين ، كما إذا قلد أبا حنيفة في أن لمس المرأة لا ينفق الوضوء ، وقلد الشافعي في أن خروج الدم لا يمس ، ثم صلى ، فإن هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من الإمامين ، وكان يتزوج بلا ولي ولا صدق ولا شهود ، فإن عقد النكاح الخالي من هذه الثلاثة ليس بصحيح عند أحد ، ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد المؤدى إلى هذه الصورة غير جائز .

الثانية : أن يتبع المقلد رخص المذهب فيأخذ من كل منها ما سهل على نفسه عمله من غير أن يؤدي إلى الصورة السابقة ، وهذا قد اختلف في جوازه .

قال ابن الهمام : ولا يمنع منه مانع شرعي ، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه ، وكان صلى الله عليه وسلم يجب ما خفف عليهم .

ونقل عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للماي تتبع الرخص إجماعاً ، ولكن دعوى الإجماع بمنوعة ، وكلام ابن الهمام متضح لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد ، غير أن الأحوط يعمل الإنسان هوأ تبعاً لدينه ولا يعمل دينه تبعاً لهوآ .

التأكد من فتوى المجتهد :

إنما يجوز للماي أن يقلد المجتهد إذا غلب على ظنه أن هذه فتواه ، ويكون ذلك بالإسراع منه إن كان حياً أو بالنقل الصحيح الموثوق به إن كان ميتاً ، فآئمة الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ، ولم تنتقل نقلاً يعتمد عليه لا يجوز تقليدهم .

ولما كان الآئمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلاً متواتراً نقله أتباعهم خلفاً عن سلف . قال ابن الصلاح : إنه لا يجوز تقليد غيرهم لانضباط مذاهبهم وتقليد مسائلهم وتخصيص عمومها ، ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم . قال ابن الهمام : وهو صحيح ، واقفه أهل .

فہرست  
کتاب اصول الفقہ

صفحة	مقدمة تاريخية	صفحة	مقدمة
٣	تعريف أصول الفقه	٤٣	الواجب المعين والخير
١٢	موضوع أصول الفقه	٤٥	مقدمة الواجب
١٣	استمداد أصول الفقه	٤٦	المتدوب
١٤	الغاية من أصول الفقه	٤٧	الحرام
١٦	ترتيب الكتاب	٤٨	المكروه منزها
١٨	الكتاب الأول في الأحكام	—	تحريم واحد لا يمينه
١٨	الحكم	—	الشيء الواحد بالشخص والجهة
١٩	الحاكم	٤٩	يستحيل أن يكون حراما واجبا
٢٠	معنى الحسن والقبح والخلاف في	٥١	المباح
٢٠	انصاف الفعل بهما عقلا	٥٢	أقسام المباح
٢٣	تعلق حكم الله بالأفعال بناء على	٥٤	الحكم الوضعي
٢٣	ما أدركه العقل فيها من حسن	—	السبب
٢٤	أو قبح	—	وضع الأسباب يستلزم قصد
٢٤	تقسيم الحسن والقبح على رأي	٥٥	الواضع إلى المسببات
٢٤	الخفية	٥٦	إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب
٢٥	لا يكون المنهى عنه سببا لنعمة	—	إيقاع السبب من غير قصد إلى
٢٥	تقسيم متعلقات الأفعال إلى حقوق	—	وقوع المسبب بحال
٢٧	الله وحقوق العباد	—	الأسباب الممنوعة أسباب للفساد
٢٠	الحكم التكليفي وأنواعه	٥٧	والمشروطة أسباب للنصالح
٢١	الفرق بين الفرض والواجب	—	تختلف الحكمة عن السبب
٢١	عند الخفية	٥٩	الشرط
٢٢	الواجب وتقاسيمه	—	لا يقع المسبب دون الشرط
٢٢	تقسيم الواجب إلى مطلق ومؤقت	—	ليس للشارع قصد في تخصيص
٢٧	القضاء والأداء والإعادة	٦٠	الشروط من جهة كونها داخلة
٢٩	الواجب على الكفاية	٦٠	تحت خطاب الوضع
٤٢	الواجب المحدد وغير المحدد	٦٢	أنواع الشروط الجمالية
		٦٣	المانع



صفحة	مادة	صفحة	مادة
أحكام الإنسان باعتبار أحواله	٦٣	أقسام المانع عند الخنثية	
الأربعة	٨١	ليس للشارع قصد في رفع الموانع	
الدور الأول الجنين	٩٠	من جهة كونها داخلة تحت	
الدور الثاني الطفل غير المميز	٩١	خطاب الوضع	٦٤
الدور الثالث الطفل المميز	—	قصد المكلف فعل المانع لإسقاط	
الدور الرابع الإنسان البالغ	٩٣	حكم السبب منهى عنه	—
عوارض الأملية	—	الرخصة والعزيمة	٦٥
الجنون	—	حكم الرخصة	٦٦
السهو	٩٤	المكلف في الرخصة فقيه نفسه	٦٧
النسيان	—	الترجيح بين العزيمة والرخصة	٦٨
النوم	—	مخرجات الأخذ بالعزيمة	٦٩
الإغماء	٩٥	مخرجات الأخذ بالرخصة	—
المرض	—	الصحة والبطلان	٧٧
الحيض والنفاس	—	المحكوم فيه وهو الفعل	٧٤
الموت	—	شروط الفعل الذي يكلف به	٧٥
السكر	٩٧	القعدة شرط التكليف	—
الحزل	٩٨	المستحيل لذاته	—
السهو	١٠٢	المستحيل لأمر عارج	—
السفر	١٠٤	مالا يكون لسبق علمه ألا يكون	٧٦
الحطأ	—	الشاق من الأعمال	٧٧
الإكراه	١٠٥	تقسيم القعدة إلى ممكنة وميصرة	٨١
الكتاب الثاني في كيفية استتار		مقتضى التكليف	٨٣
الأحكام من الألفاظ	١٠٩	ليس من شروط التكليف حصول	
طرق معرفة اللغة	١١٠	الشرط الشرعي	٨٤
الأساس الشرعية	١١١	المحكوم عليه وهو المكلف	٨٦
تقسيمات اللفظ	١١٤	تكليف المندوم	—
لا يشترط اسم الذات والمضى قائم		فهم المكلف الخطاب	٨٧
بغيرها	—		

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
١٤٨	ما وضعت له صيغ العموم	١١٥	الوصف حين قيام المعنى حقيقة
١٥٢	الجمع المنكر	١١٨	وفيه عدا ذلك مجاز
١٥٦	العام دلالة قطعية	—	الدلالات غير القطعية وهي بيان
—	مضى يجوز العمل بالعام	—	الضرورة
١٥٨	شمول جمع المذكر لفساء وضعا	١١٩	دلالة اللفظ
١٥٩	عموم المتعدي	—	عبارة النص
—	عموم الفعل المتعدي بالإضافة	١٢٠	إشارة النص
١٦١	إلى مفعولاته	١٢١	اقتضاء النص
١٦٣	عموم الفعل المنقول	—	دلالة المنطوق
١٦٤	حكاية الحال	١٢٢	دلالة المفهوم
١٦٥	إني المساواة بين شيئين	١٢٣	الاحتجاج بالمفهوم
١٦٦	خطاب الرسول هل يعم الأمة ؟	١٢٧	درجات المفاهيم
١٦٧	خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم	١٢٩	تقسيم اللفظ بحسب الظهور
—	دخول العبيد في الخطاب العام	—	التأويل وما يقبل منه عند الشافعية
—	خطاب الله للأمة هل يلتزم	١٣٥	تقسيم اللفظ بحسب الخفاء
—	الرسول	١٣٦	المتشابه وقتله في الأدلة
—	دخول المخاطب في عموم متعلق	١٣٧	تأويل المتشابه
١٦٨	خطابه	١٤٠	مسائل في الشافعية إجمالها
—	العام في معرض المدح والذم	١٤٣	الترادف والاشتراك
—	الجمع المضاف لجمع	—	وقوع أحد المترادفين مكان الآخر
١٦٩	عموم الملة	١٤٤	أسباب الاشتراك
—	عموم المفهوم	١٤٥	وقوع المشترك في لسان الشرع
١٧٠	عموم الجواب وبخصوصه	١٤٦	عموم المشترك
١٧٢	التخصيص	١٤٧	العموم والخصوص
١٧٥	جواز التخصيص	١٤٨	العموم من عوارض الألفاظ
١٧٦	المخصص غير المستقل		
١٧٨	شروط الاستثناء		

صفحة	مادة	صفحة	مادة
٢٠٨	الكتاب كلية الشريعة وعمدتها	١٧٩	تعقيب الجبل للاستثناء
٢٠٩	معرفة أسباب التزويل لازمة	١٨٢	حجية العام المختص
٢١١	الحكاية القرآنية	١٨٤	التخصيص بالعرف
	تعريف القرآن بالأحكام أكثره		رجوع الضمير على بعض أفراد
٢١٢	كل لا جزئي	—	العام
—	السنة	١٨٥	تخصيص الكتاب بالكتاب
٢١٣	السند	١٨٦	تخصيص الكتاب بالسنة
٢١٥	شرايط الراوى	١٨٨	التخصيص بالقياس
٢١٧	معرفة الدلالة	١٩١	الخاص
٢١٨	ما يزول به ضعف الراوى	—	المطلق والمقيد
—	التدليس	—	حل المطلق على المقيد
٢٢٠	الجرح والتعديل	١٩٣	الامر
—	تعارض الجرح والتعديل	—	حد الامر
٢٢١	البيان في الجرح والتعديل	—	حقيقة صيغة الامر
٢٢٢	جدالة الصحابة	١٩٨	اقتضاء الامر للتكرار
٢٢٣	معرفة الصحبة	—	اقتضاء الامر للفور
٢٢٤	ألفاظ ترد في روايات الصحابة	—	النهي
٢٢٥	تأويل الصحابة للخبر	—	تأثير النهي في المنهى عنه
٢٢٧	حذف بعض الخبر	—	تأثير الامر والنهي في أعداد
—	إفادة خبر الواحد العلم	٢٠١	المأمور به والمنهى عنه
٢٢٨	مسوغ الرواية		الكتاب الثالث في أدلة الأحكام
٢٢٩	المرسل	٢٠٣	التفصيلية
٢٣٢	تكذيب الاجل للفرع		الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا
٢٣٣	انفراد الثقة بالزيادة	—	العقول
٢٣٤	خير الواحد فيما تعم به البلوى	٢٠٥	الأدلة العقلية والعقالية
	انفراد الراوى بما شاركه في	—	أنواع الأدلة
٢٣٥	الإحسان به خلق كبر	٢٠٧	الكتاب

صفحة	مادة	صفحة	مادة
٢٦٥	النسخ بالقياس	٢٣٦	أفعاله عليه الصلاة والسلام
٢٦٦	نسخ المنطوق دون المفعول والعكس	٢٣٧	تقريره عليه الصلاة والسلام
—	إذا نسخ حكم الأصل لم يبق حكم الفرع	٢٣٨	النظر الثاني في حجة السنة
٢٦٧	لا يقبض حكم الناسخ إلا بعد تبليغه نقص جزء أو شرط وزيادة	٢٣٩	التعبد بخير الواحد
٢٦٨	جزء أو شرط	٢٤١	النظر الثالث في نسبة السنة إلى الكتاب
٢٧٠	معرفة الناسخ والمنسوخ	٢٤٢	رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار
٢٧١	الإجماع	٢٤٤	السنة راجعة في معناها إلى الكتاب
—	ندرة المخالف	٢٤٥	مجال الاجتهاد
٢٧٢	لا ينعقد الإجماع بمجرد واحد افتراق أهل المصر على رأيين	٢٤٧	مجال القياس
٢٧٣	هل يمنع إحداث ثالث ؟	٢٥٠	النسخ
٢٧٤	الإجماع الكوني	٢٥٦	النسخ قبل التمكن
٢٧٦	من يعتبر خلافه	—	لا ينسخ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط
٢٧٧	إتفاق أهل المدينة ليس لإجماعا	٢٥٧	لا ينسخ ما نص على تأييده
٢٧٨	إتفاق الخلفاء الأربعة	٢٥٨	لا يلزم أن يدل الناسخ على بطلان للمنسوخ
٢٧٩	إتفاق أهل البيت	—	يجوز أن يكون البطلان أحف ومساويا وأثقل
—	لا يشترط في تحقق الإجماع صدوره من عدد التواتر	٢٥٩	نسخ القطعي بالقطعي والظني بمثله وبالقطعي
—	لا يشترط إنقراض العصر	٢٦٠	نسخ السنة بالقرآن ، والقرآن بالسنة
٢٨١	لا يشترط انتفاء سبق الخلاف	—	نسخ نظم القرآن وحكمه ، أو أحدهما
٢٨٢	مستند الإجماع	٢٦٣	نسخ الإجماع
٢٨٣	إمكان الإجماع	—	
٢٨٥	حجية الإجماع		
٢٨٧	إنكار حكم الإجماع		

صفحة		صفحة	
٢٤٠	القياس في الحدود	٢٨٨	القياس
٢٤١	التعبد بالقياس	٢٩٣	أركان القياس
٢٥٢	الإباحة الأصلية	—	شروط حكم الأصل
—	الإباحة الأصلية العقلية	٢٩٧	شروط الفرع
٢٥٤	الإباحة الأصلية الشرعية	٢٩٨	العلة
٢٥٦	استصحاب	٣٠٠	تقسيم العلة بحسب المقاصد
—	شرع من قبلنا	—	تقسيم العلة بحسب الإفضاء إلى المقصود
٢٥٧	مذهب الصحابي	٣٠٥	أقران المفسدة بالمصلحة
٢٥٨	التعارض والتزجيج	٣٠٧	تقسيم العلة بحسب الاعتبار
٢٦٧	الكتاب الرابع: الاجتهاد والتقليد	—	المصالح المرسله
—	الاجتهاد	٣١٠	تقسيم العلة عند الحنفية
٢٦٨	حكم الاجتهاد	٣١٧	شروط العلة
—	شروط الاجتهاد	٣١٩	مسالك العلة
٢٧٠	اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم	٣٢٥	الإجماع
—	اجتهاد الصحابة في حياته	—	النسب
—	أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والتخلف	٣٢٦	السبب والتقسيم
٢٧٤	التصويب والتخلف	٣٢٨	الدوران
٢٧٩	نقض الاجتهاد	—	قياس الغيبه
٢٨٠	وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد	٣٣٠	السبب والشروط في إضافته الحكم
—	التقليد	٣٣٣	تنقيح المناط
٢٨٢	التقليد في الفروع	٣٣٤	تقسيم القياس إلى مخي وجلي
٢٨٣	اختيار المفتي	—	الاستحسان
—	الفتوى مخير بما على مذهب إمام	٣٣٦	ترجيح الآفئسة المتعارضة
—	تقليد المفضل مع وجود القاضل	٣٣٩	حكم القياس
٢٨٥	التأكد من فتوى المجتهد		

تم الفهرسة وبيتهامه تم كتاب «أصول الفقه»  
 وأخذ الله على العظيم ، والصلاة والسلام على رسوله الكريم







0412423